سياسات الحرية الدينية

تحرير

وينيفرد فالرز سوليفان - إليزابث شاكمان هورد

صبا محمود - بيتر دانكن

ترجمة

صالح الجلاصي



سياسات

الحرية الدينية

سياسات الحرية الدينية

تحرير
وينيفرد فالرز سوليفان
إليزابث شاكمان هورد
صبا محمود
بيتر دانكن

ترجمة
صالح الجلاصي

مراجعة
محمد يوسف إدريس

العنوان الأصلي للكتاب
Politics of Religious Freedom



سياسات الحرية الدينية
Siyāsāt al-Ḥurrīyah al-Dīnīyah

Author: Group of Authors
Tr. by: Ṣālih al-Jalāṣī
Pages: 486
Size: 17 X 24 cm
Edition No. & Date: 1/2020
Subject Classification: 201
ISBN: 978-9953-64-051-8

تأليف: مجموعة من الباحثين
ترجمة: صالح الجلاصي
عدد الصفحات: 486
قياس الصفحة: 24X17 سم
رقم وتاريخ الطبعة: 1/ 2020م
التصنيف الموضوعي: 201
الترقيم الدولي: 8-051-64-9953-978

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
Rue baht, Avenue Fal ould Oumir
imm 32, 4ème Etage
P.O.Box 11266
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
زنقة بهت شارع فال ولد عمير
عمارة 32، الطابق الرابع
ص.ب 11266
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



تحرير

وينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan) أستاذ ورئيس قسم الدراسات الدينية في جامعة (Indiana, Bloomington)، وأستاذ مشارك في القانون في مدرسة القانون (Maurer)، جامعة (Indiana Bloomington). إليزابث شاكمان هورد (Elizabeth Shakman Hurd) أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية و(تشريفاً) في قسم الدراسات الدينية في جامعة (Northwestern University). صبا محمود (Saba Mahmood) أستاذ مساعد في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا (Berkeley). بيتر دانكن (Peter G. Danchin) أستاذ القانون ومدير برنامج القانون الدولي والقانون المقارن في مدرسة القانون التابعة لجامعة (Maryland).

شكر

هذا المؤلّف ثمرة عمل مشترك بما في الكلمة من معنى. يتقدم المحرّرون بالشكر الجزيل إلى المساهمين على صبرهم وكرمهم أثناء تشكّل هذا المؤلف. يودُّ المحرّرون كذلك التقدّم بالشكر الحار إلى مؤسّستي (Henry Luce Foundation) وتوبي فولكمان (Toby Volkman)، بشكل خاص، للدعم اللامحدود والسخي لهذا المشروع. كما يتقدّمون بالشكر إلى كلٍّ من: جوناثان فان أنتووربن (Jonathan Van Atwerpen)، وجيسيكا بولبوم (Jessica Paulbaum)، ووواي زهو (Wei Zhu) من (Immanent Frame)؛ وبنلوب إسماي (Penelope Ismay)، ونيل غالي (Neil Gali) من جامعة (California-Berkeley)؛ ومنى عرابي (Mona Oraby) من (Northern University)؛ وكاريلين هاركواي-كريغر (Kerilyn Harkaway-Krieger) من جامعة (Indiana)، وكريس رودس (Chris Rodhes)، والمراجعين المجهولين في مطبعة جامعة شيكاغو.

المحتوى

المقدّمة

Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd,

Saba Mahmood, And Peter G. Danchin

أصبحت الحرية الدينية، خلال فترة وجيزة، موضوعاً مألوفاً من موضوعات الخطاب الشعبي العام في أنحاء العالم كافةً، وشرطاً لا غنى عنه للسلم في زمننا هذا، التي يدعو إليها الجميع حول العالم، وعبر الأطياف الدينية والسياسية كلّها.

مدعومين بوابل من التقارير، التي تزعم توثيق تنامي القمع والاضطهاد الديني عالمياً، استجاب طيف واسع من الفاعلين من الأفراد ومن الشخصيات والمنظّمات الدولية، بما فيهم دول ومنظّمات دولية، ومؤسّسات خاصّة، ومنظّمات غير حكومية، وأكاديميون أيضاً، إلى تلك الدعوة، فوضعوا قوانين وبرامج ومشاريع وسياسات صُمّمت للنهوض بالحق في الحرية الدينية. ويتمّ حالياً استنفار الضمانات القديمة للحرية الدينية التي كفلتها القوانين والدساتير خلال بعض القرون الأخيرة، على الرغم من إدراج تلك الأحكام في الآليات القانونية الجديدة، الاتفاقيات التجارية والدساتير والتشريعات. تُقدم حرية الدين في العديد من الحلقات القانونية والسياسية اليوم باعتبارها سبيلاً وحيداً لتحرير الأفراد والجماعات من العنف والفقر والاضطهاد. فعلاً، غالباً ما يُقال إن سفر/إنجيل الحرية الدينية يؤدّي إجمالاً إلى الديمقراطية، والمزيد من الحرية السياسية والمدنيّة والرخاء.

يبدو أن الجميع مع الحرية الدينية؛ لكن مع ماذا بالتحديد؟ ما الذي يُروّجون له من خلال خطاب الحرية الدينية؟ وما الذي لا يريدون النهوض به؟ ماذا تحمي هذه الآليات القانونية المختلفة؟ ما شكل السياسات التي تُسهّلها هذه الأنشطة؟ كيف نستطيع وصف الفرضيات الثقافية والمعرفية التي تكمن وراء هذا الجنون؟ وما هو تاريخها الطويل؟

يضمّ هذا المجلد مجموعة من المقالات التي نُشرت في مجموعة مدوّنات مُحكَمة في موقع (Immanent Frame)، الذي يُشرف عليه مجلس البحوث الاجتماعية (Social Science Research Council) بوصفه جزءاً من برنامج بحث حول سياسات الحرية الدينية (Politics of Religious Freedom)؛ ثمرة مجهود استمرّ ثلاث سنوات موَّلته مؤسسة هنري لوس (Henry Luce Foundation) لدراسة خطاب الحرية الدينية في جنوب آسيا وشمال أفريقيا والشرق الأوسط وأوربا والولايات المتحدة الأمريكية، الذي توسّع، فيما بعد، ليشتمل على البلدان الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى والبرازيل. يتألّف المجلد من أربعة أقسام: الدين، والتاريخ، والقانون/ السياسة، والحرية. ولكلّ قسم مقدّمة صاغها أحد المحرّرين.

لقد توسّع النقاش خلال المشروع ليتجاوز رؤساء المشروع والمحررين؛ أصبح عملاً تشاركياً ضخماً يهدف إلى رسم ملامح ظاهرة مُعقدة جداً-أكثر تعقيداً ممّا كنا نتوقع في البداية؛ ظاهرة لا يمكن حصرها في رواية واحدة أو إطار توضيحي واحد. ساعدنا الباحثون، الذين أشركنا العديد منهم في هذا المجلّد، وآخرون لهم إسهامات في منشوراتنا الأخرى، على التفكير مليّاً في هذه الأسئلة، وبطرق جديدة. تزعزع المقالات التي تمّ جمعها الفرضية المتفشية في الحلقات السياسية، التي تقول: إنّ التعرّف إلى الحريّة الدينية وفهمها ليس بالأمر العسير، والمشكل الوحيد هو التقصير في التنفيذ.

لا يتَّخذُ مشروعنا موقفاً مسانداً أو معارضاً للحريّة الدينية. نحن نهتم بالأحرى بعرض نوع العمل الذي قام به دعاة الحرية الدينية، وما يقومون به

الآن في مختلف الأوقات والمواقع، ونوع العوالم السياسية والقانونية التي أوجدتها، وما زالت تُوجدها حرية الدين. نحن نفترض، أوّلاً، وقبل كلّ شيء، أنه قبل الدفاع عن الحرية الدينية أو رفضها نحتاج إلى فهم تاريخ هذا المفهوم الاجتماعي والقانوني. قد يُخيّب هذا الكتاب أمل الذين يطالبون بتعريف مُحسّن للحرية الدينية، أو الذين يطالبون ببيان سياسي. ولكن لنفهم الجنيالوجيا التاريخية المطعون فيها لمفهوم الحرية الدينية، نعتقد أنّه من الأهمية بمكان إدراك كيف أنتج هذا الحقّ، الذي يبدو محايداً وبديهيّاً، نتائج يدحض بعضها بعضاً، وغالباً ما تكون تمييزية وغير مُنصفة. نأمل أن يتعلم صناع السياسة والأكاديميون وغيرهم كما تعلمنا من خلال دراسة هذه الرواية الفوضوية.

حاولنا أيضاً التّعلم من الحالات التي غاب فيها الحديث عن الحرية الدينية بكل الطرق، بما فيها دراسة التنظيم الديني في أماكن وأزمنة بعيدة من الحاضر. على سبيل المثال، عندما درسنا النظم التشريعية التي تعايشت في الهند تحت حكم المغول (Mughal)، مثل ما فعل شاهرجي (Chahergee)، لم نكتشف هيمنة الشريعة الإسلامية، أو تعدّد التشريعات (بالمعنى الحكومي الرسمي)؛ بل وجدنا المفاضلة بين المحاكم ومركزية تشريعية متسامحة. لم نجد المساواة الدينية؛ بل وجدنا التعددية الدينية مدمجة في نظام سياسي هرمي، لم نجد حدوداً مُحكمة للإيمان؛ بل وجدنا هويات ومجموعات دينية تتداخل بكل سلاسة. هذه حالة تُكذّب الفرضية الشعبية المألوفة القائلة إن الدولة الإسلامية تحدّ من الإمكانات التشريعية.

يطرح النظر في هذه الأمثلة أسئلة بالغة الأهمية على المنخرطين في النهوض بالحرية الدينية اليوم باعتبارها حقاً إنسانياً. ما الذي ينقص عندما نتصور الحرية الدينية من خلال معجم الحقوق الليبرالية فحسب، كحزمة من الحريات المنفصلة يطالب بها أفراد، أو مجموعات، في دولة يفترض أنها محايدة أو علمانية؟ ما الذي يمكن، أو لا يمكن، المطالبة به بخصوص

الدين والشخصية والحرية؟ ما هي أساليب التدين ومفاهيم الاختلاف، أو عدم الاختلاف، في الدين، ومصطلحات النظام الاجتماعي والتناغم التي صارت مبهمة، أو خارجة عن السياق؟

نُشارك اليوم غيرنا حول العالم القلقَ نفسه حيال استمرار ما يُسمى خطأ الاضطهاد الديني، لكن نرى أنَّ أسباب الاضطهاد مُعقدة ومتنوعة، وتحتاج إلى التفكيك بكل حذر. يُشير بحثنا وأبحاث أخرى إلى أن توخّي الحذر مناسب جداً عندما نصف العنف والتمييز، أو الحرية أو السلم، بأنها دينية في الأصل والطبيعة. قد تبدو مجموعة ما ضحية التمييز على أساس الهوية التي تُنسب إليهم، وتُوصف عادة بأنها هوية دينية، وتتكرر الحالة لأن دوافع التمييز متعددة ومعقدة، وغالباً ما يصعب إدراكها. التساؤل الذي تطرحه هذه المقالات هو: هل «ديني» هو النعت المناسب عندما تناقش هذه الوضعيات؟ أو هل يُنصح بالانفتاح قليلاً، وترك مساحة للشك والمزيد من التعقيد فيما يتعلق بسياق وأسباب النزاع العنيف والتمييز؟ أن نسمي أسباب هذه الأحداث «دينية»، بينما ندعو، دون تمييز، إلى الحرية الدينية حلّاً قد يُؤدي إلى تفاقم الانقسامات التي تعصف بالدول والمجتمعات التي غالباً ما تُذكر بأنها دون المطلوب من حيث إجراءات الحرية الدينية؟

لنأخذ، مثلاً، باكستان، الذي يَعدّه الكثيرون «طفل اللافتة الإشهارية» التي تُصوّر الحاجة الملحة والعاجلة إلى الحرية الدينية. لقد ازداد العنف ضد الأقليات (أحمديون، مسلمون، مسيحيون، بشكل خاص) على مدى عقود من الزمن، وتجذّر التشدّد تجاه المنشقّين بشكل لم يخطر في بال أحد في سنوات بناء دولة ما بعد الاستعمار. الأسباب الرئيسة التي وراء هذا المناخ من التشدّد والكراهية سياسية واقتصادية، ومن ثمّ لا يمكن معالجتها من خلال الدعوة إلى الحرية الدينية وحدها. كما لاحظ عدد من المؤرّخين أن مختلف أشكال الاضطهاد بلغت مداها خلال السنوات العشر من حكم محمد ضياء الحق الدكتاتوري العسكري (1988-1978م) حين طُمست حقوق

النساء والمعارضة السياسية والأقليات، وأصبح اضطهاد الدولة للمعارضة السياسية أمراً مألوفاً. قدّمت الولايات المتحدة الدعم العسكري والاقتصادي لعصبة ضياء الحق الحاكمة؛ لأن هذه الأخيرة وعدت بأن تحارب بالوكالة عن الولايات المتحدة ضد الاتحاد السوفييتي في أفغانستان. على الرغم من رحيل السوفييت عن أفغانستان سنة (1989م) كان من مخلّفات هذه العملية تسليح باكستان إلى درجة غير مسبوقة، وتجاوز الدولة من طرف المجاهدين الذين كانوا يتلقّون العون والتدريب من قبل الولايات المتحدة والجيش الباكستاني والعربية السعودية لأكثر من عقد من الزمن. طالبان باكستان والوكالة الوطنية للأمن (.Inter-services Intelligence, or ISI) العنيفة اللتان تُرهبان أغلبية الباكستانيين هما نتاج تلك الحقبة التاريخية. أبرم الجيش الباكستاني صفقة مع شياطين طالبان والسعودية من جهة، والحكومة الأمريكية من جهة أخرى، من أجل تقليص احتمال إجراء إصلاح اقتصادي وسياسي حقيقي. تستوجب المعضلة التي تواجهها باكستان الآن حلولاً سياسيّةً واقتصاديةً، ولاسيّما تقليص سلطة الجيش ووكالة الأمن القومي (.ISI). إن إيلاء الحرية الدينية أهمية قصوى، باعتبارها المفتاح لفهم مشاكل باكستان اليوم، يجعلنا لا نرى الأمراض السياسية والاقتصادية لهذا البلد.

يمكن رؤية النقاط المبهمة الناتجة عن سياسات الحرية الدينية والاضطهاد الديني في تاريخ ميانمار (Myanmar) الحديث. تُصنّف الحكومة (800000) من الروهنغا (Rohinga) بوصفهم «مهاجرين بنغاليين»، ولا تعترف لهم بالجنسية البورمية. على الرغم من أن أغلبية الروهنغا يعيشون في (Rakhine) شمال ميانمار لعدة أجيال (عقود)، والكثير منهم تمّت إعادة توطينهم بالقوة من بنغلادش في بداية القرن التاسع عشر، عندما ضمّت بريطانيا ميانمار لتصبح مقاطعة بريطانية هندية، وجلبت إليها اليد العاملة المسلمة. على الرغم من هذا كلّه، تعرّض الحكومة الحالية، ولمدة عقود، هؤلاء المواطنين إلى الاضطهاد والتمييز الرسمي وغير الرسمي، بما في ذلك القمع الجماعي الذي

تشرف عليه وتُموّله الحكومة، إضافة إلى حملات قمع تحت أسماء مثل عملية الملك دراغون (Dragon King) (1978م)، وعملية «أمّة نظيفة وجميلة» (Operation Clean and Beautiful Nation) (1991م). زادت حدة العنف الذي تقرّه الدولة في السنوات الأخيرة؛ ففي سنة (2013م) اقتيد العديد من الروهنغا بعيداً عن منازلهم ليعيشوا في مخيمات قذرة للاجئين. فرّ الكثير منهم إلى بلدان أخرى، حيث يعيشون في ظروف قاسية، وآخرون كثيرون منهم ليس لهم دولة تحميهم. على الرغم من هذا الواقع المُعقَّد والفوضوي، تُصرّ اللجان الحكومية والصحافة والأكاديميون على تسمية الروهنغا ضحايا غياب الحرية الدينية. التميز ضد الروهنغا عرقي وجنسي وسياسي واقتصادي ووطني. لا أحد يستطيع أن يُحدد العامل الذي وراء العنف من بين هذه العوامل؛ حقاً، لطالما كان تحديد أسباب العنف بدقة أمراً صعباً. تُصرّ منظمة رهبان بوذية (969)، يرأسها، بصفة غير رسمية، الراهب المدعو (U Wirathu)، على الإقصاء الشامل والتام للروهنغا من المجتمع البورمي عن طريق التخلّص منهم، ولو بالقوة إذا لزم الأمر؛ لأنهم يزعمون أنهم يعملون نيابة عن «الحقوق الدينية والحريات» لأغلبية السكان البوذيين، تفيد بعض التقارير أن (Wirathu) يتلقى الدَّعم من مسؤولين كبار في الحكومة، ومن رهبان المؤسّسة، وحتى من بعض أعضاء حزب الاتحاد الوطني من أجل الديمقراطية (National League for Democracy) المعارض- الحزب الفائز بجائزة نوبل للسلام (Aung San Suu Kyi). يمكن القول: إن النهوض بالحقوق الدينية للروهنغا يصبّ مباشرة في مصلحة منظّمة (969) بحسب تصوّر الخطوط المتشددة الفاصلة بين البوذية والإسلام، والروابط الثابتة بين البوذية (ديانة الأغلبية) والعرق والهوية القومية البورمية. يعدّ المجتمع الدولي إفراد الدين بالذكر، باعتباره علامةً فاعلةً في الاختلاف الاجتماعي في هذه الظروف، غير دقيق، وضرّه أكثر من نفعه.

لقد حان وقت التراجع عن التشخيص الذي يغري ببساطته، والذي يجيزه دعاة الحرية الدينية.

تتّبع المقالات في هذا المجلد عدة جنيالوجيات لمفهوم الحرية الدينية في أطر وسياقات متنوعة. تُبيّن المقالات أن الحرية الدينية لم تكن أبداً مبدأً وحيداً موجوداً خارج التاريخ والجغرافيا؛ بل مفهوماً لا وجود له خارج إطار أو سياق؛ مفهوماً متعدد المعاني والجوانب يتكشَّف لنا من خلال روايات متباينة في نظم سياسية مختلفة. إنَها (المقالات) تجعل الحديث إقليمياً يضع الغرب في تقابل مع الشرق. في اتساق مع الكثير من الأعمال البالغة الأهمية للباحثين في تاريخ الفكر في هذه الأيام، يتحدى هذا المجلد الروايات الغائية المسيطرة، التي تدافع عن تلازم حياد وكونية الحق في الحرية الدينية بتقديم تقييم أكثر تفصيلاً للروايات والجنيالوجيات المتعددة لحريّة الدين.

تُصوّر الرواية المتداولة كثيراً (حول أصل الحرية الدينية) الحرية الدينية على أنّها بدأت في إطار أوربي حديث وخاصّ جداً، وهي بذلك تؤسّس لميلاد العلمانية السياسية بفصل الدين عن السياسة، وجعل الدولة غير مبالية، أو بعامية هذه الأيام «محايدة»، لا تكترث لمتطلبات الحقيقة الدينية. أخذاً بهذا الرأي، ما انفكّت الحرية الدينية، منذ صياغتها الأولى في القرن السابع عشر، توسّع نطاق التسامح ليشتمل على كل الديانات، متجاوزةً، من بعيد، مهمّتها الأولى المتمثلة في إرساء السلم بين الطوائف المسيحية كلّها. تُراجع المقالات في هذا المجلد هذه الرواية، وتُعيد النظر فيها. لقد كانت الحرية الدينية، حتى في صياغتها الأولى في التاريخ الأوربي، مفهوماً غير ثابت، ولا مستقرٍّ، نتيجة لما سمّاه إيان هنتر (Ian Hunter) «تفسيرات ظرفية لمفاهيم سياسية ترسَّخت عبر التاريخ»، وليست التزاماً مبدئياً بالفصل بين الكنيسة والدولة. فعلاً، على النحو الذي بيّن هنتر، أثبتت التصورات المتنافسة لحرية الدين، التي ظهرت في بداية الحداثة في أوربا، أنَها «غامضة لكلٍّ من النظام المعياري الفلسفي والمصالحة التاريخية-الاجتماعية».

نستطيع رؤية التعددية «العنيدة» في الغياب الملحوظ للتطابق حتى بين التصورات الأولى لحرية الدين في أوربا في بداية الحداثة. في الجدل

الثيولوجي، كان رأي مارتن لوثر في القرن السادس عشر: «الحرية لكلّ المؤمنين المسيحيين»، ولا يزال لا يتلاءم أبداً مع الثيولوجيا الكاثوليكية التي ترفض بقوة كلاً من سلام أوغسبورغ (Peace of Augsburg) (1555م) وفكرة حرية الضمير البروتستانتية. أمّا في القانون، فقد أبطل صلح وستفاليا (Westphalian Treaties) لسنة (1648م) مبدأ (cuiusregion, eiusreligio) (الذي يجعل دين الحاكم دينَ كاملِ المملكة)، وهو من صميم تسوية أوغسبورغ (Augsburg Settlement). وهذا دليل على صحة قولة جورج هالينك (George Hellinek) المأثورة، التي تقول: إن التاريخ هو من يعلّمنا المبادئ الصحيحة وليس فقه القانون. ومن وجهة نظر الفكر السياسي في القرن السابع عشر، كان تصور لوك (Locke) للتسامح الديني، الذي تمّ تطويره في نطاق التسوية الأنجليكانية، في تنافر واضح مع التصور الذي قدَّمه ساموِيل فون بوفندورف (Samuel von Pufendorf) وكريستيان توماسيوس (Christian Thomasius) في كتاباتهما في سياق القانون الإمبراطوري المدني الألماني ونظام (Brandenburg-Prussian). لم يكن الحياد العنصر المحوري في هذه الترتيبات؛ بل كان التحديد السفسطائي لمجال (adiaphora) (تلك الأشياء التي لا نحتاجها للخلاص) حتى تصبح العقيدة الدينية والممارسة الدينية السابقة خاضعة للوائح القانون المدني. نظراً للطابع الإقليمي، والمشروط بالضرورة، لهذه المفاهيم، فشلت محاولات فلسفية لاحقة في التأسيس لحرية دينية على مبادئ سامية في تجاوز التنافر المتأصّل في التصوّر منذ نشأته. فعلاً، لا تزال الصراعات حول الحرية الدينية تُفضي إلى لحاف مُرقَّع من الحلول المحلّية.

لا تزال هذه الروايات والتناقضات الأولى ذات أهمية لفهم صياغة حقّ الحرية الدينية في القانون الدولي وخطاب حقوق الإنسان المعاصر. مثلاً، يمكن أن نلاحظ أن تراكيب نص (المادة 9) من قانون المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان تعكس التشعب الذي ميّز الحق في بداية الحداثة، فجعل منه

مجالاً باطنياً/ داخلياً (Forum internum)؛ «الفكر، الضمير، الدين» يجب حمايته، ومجالاً خارجياً (Forum externum) تكون فيه «حرية المجاهرة بالدين أو العقيدة» خاضعة للتحديد لأسباب مثل المحافظة على «النظام العام» و«حقوق الآخرين». نرى في هذا الكتاب (البناء) كيف أن الحقّ العالمي (ظاهريّاً) يمثل، في الواقع، «عملاً غير متقن على أنماط من الحقوق المشتقّة من تقاليد غير متجانسة ومشاريع سياسية معينة» بحسب تعبير نهال بوتا (Nehal Bhuta). تتجلى الجنيالوجيات المتعددة، التي تتعايش في شكل الحقّ، في الحرية الدينية بوضوح في التعديل الأول في دستور الولايات المتحدة حيث تُستعمل وتوضع جنباً إلى جنب مع مفاهيم تاريخية وسياسية متنافسة لـ«المؤسسة» و«العمل الحرّ»، وتغيب احتمالات المصالحة العقلانية.

وتحمل كذلك روايات وجنيالوجيات الحرية المختلفة معها فرضيات غير معلنة وانتهازية حول ما يعدُّ ديانة. ربّما كانت الإشارة واضحة، يوماً ما وفي مكان ما، ولكن لم يعد الأمر كذلك في هذه الأيام. تجمع اليوم كلمة «ديني» مجموعة واسعة ومتنوّعة، وحتى متغيّرة، من الظواهر الاجتماعية والثقافية التي لم تعد تقنع في تأمينها وتبريرها الإجراء القانوني الذي يُتّخذ باسمها. يعدُّ الاستمرار في استعمال هذه الكلمة في القانون دعوةً إلى التمييز. يصعب اليوم تحديد موقع للدين بسبب الخطابات المتنافسة للبحث الأكاديمي حول الدين. يفسّر المؤرخون وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا موضوعات بحثهم بطرق مختلفة. إضافةً إلى ذلك، يستلزم إنفاذ الحق في الحرية الدينية ونظم التسيير المتصلة بها، بما فيها التسامح والقبول بالتعددية الدينية، الفصل بين الدين القانوني والدين غير القانوني؛ بين الدين الحسن والدين السيئ. ويتمّ هذا الفصل وفق مجموعة متزايدة من الثنائيات المتنافسة التي لم يتمّ التوصّل فيها إلى حلٍّ، والتي تقسّم الدين إلى فردي أو اجتماعي، خاص أو عام، روحي أو مادي، تصديق أو ممارسة، اختيار أو موروث، كاثوليكي أو بروتستانتي، غربي أو شرقي، مسالم أو عنيف، مثالي أو واقعي، كوني أو شخصي.

تُورد أبحاث كثيرة وثائق حول الطرق القانونية لوضع مفاهيم معيارية للدين من طرف الملوك والبلاط، منذ القديم، بابتكار وإعادة ابتكار عقيدة دينية لمجتمع معيّن. ثم يتعلّق الأفراد والجماعات بالمفاهيم الجديدة المقنّنة للدين (نتاج الخطاب حول الحرية الدينية) وهكذا تتشكل جهات مستهدفة جديدة. يُوضّح تاريخ دولة (Thai) هذا المسار. كان هناك ما لا يقلّ عن خمسة أعراف بوذية مختلفة في ما يعرف اليوم بـ (تايلند) (Thailand). في نهاية القرن التاسع عشر، وفي خطوة نحو التحديث استجابة لضغوطات أوربية واستعمارية محلية، قرّر الملك توحيد السانغا (Sangha) (جماعة دينية بوذية). عندما قرّر الملك ما يُعدُّ من البوذية وما يُعدُّ من الدين، تمَّت إعادة تحديد هدف (Sassana) لتعني «دين» للتأكد من أن الدين سيكون أساساً للهوية القومية (الوطنية) لدولة (Thai). أنتجت هذه المؤسسة الجديدة فيما أنتجت القمع «للبوذيات» المحلّية. يُسلِّط فحص التعريفات الشرعية للهوية الإسلامية في المستعمرة الهندية الضوء على الانحرافات التي تحدث في وخلال عملية ترجمة الحقائق الاجتماعية إلى أصناف قانونية. أنتجت المحاكم البريطانية، من خلال النظر في خلافات أهل الحديث والأحمدية في المستعمرة الهندية، رواية خيالية حول الإسلام واعتمدتها؛ قصة طائفة مسلمة وحيدة واضحة الحدود، ويمكن التعرف إليها دون عناء؛ قصة مساجد تعدّ أماكن عامة مفتوحة لكلّ أفراد تلك الطائفة.

إن انتهت الآلة التشريعية الاستعمارية إلى تحديد من هو مسلم (بالاعتماد على) مؤشر للإيمان (حفظ وتلاوة الكلمة، على سبيل المثال)، فذلك يدلّ على أنها كانت من البداية غير قادرة على الاعتراف باختلاف الطقوس الذي سبب الخلافات في المقام الأول. باختصار، أصبحت حقوق العبادة حقوقاً يُطالبها من خلال منزلة الفرد «مسلماً»، المنزلة التي، في الوقت الذي تعترف فيه بالاختلاف في الديانة على مستوى العقيدة، تُعرقل الحرية الدينية على مستويات أخرى (ممارسة الطقوس).

تضع المقالات في هذا المجلد بين أيدينا عديد النماذج لمثل هذه التشكيلات السياسية والقانونية للدين عبر العالم. هل تعني هذه الروايات أنّ الحرية الدينية كانت دائماً مشروع حوكمة وتبسيط للتعقيد الحقيقي (الواقع المعقّد) ليتلاءم مع نظم استعمارية معيّنة؟ هل تأثّرت الهويّات والطوائف والممارسات الدينية، بشكل غير عادي، بعملية التبسيط تلك (أكثر من الواقع الاجتماعي) إلى حدِّ إبقاء إضفاء الشرعية على الدين مسألة خلاف متميِّزة؟ كيف غيّرت العمليات المصاحبة للإدارة الليبرالية للتعددية الدينية الفهم الشخصي للدين؟ ما مدى إنتاج وتضخيم نزعات التصنيف والتبسيط المتأصّلة في القانون في زمن الحداثة؟ هل هناك من شيء يميّز الدين في ظلّ التقنيات القانونية الحديثة؟ إذا كانت الشرعية تتطلّب دائماً التجريد أو العزل عن الواقع الاجتماعي المُعقَّد، ما الذي تتمّ حمايته فعلاً تحت عنوان الحريّة الدينية؟ إذا كان دور القانون تغيير الحياة (تجاهل وتغيير شكل الواقع إلى قوانين وأنظمة يفهمها أهل القانون) فلماذا نزعم أن القانون قادر على التعرّف إلى الحياة الدينية وتعقيداتها، وعلى حمايتها؟

بالاستماع إلى هذه العبارة «حرية دينية» في سياقات وسجلات عديدة، أدركنا أنها عبارة غامضة، وأحياناً مضلّلة عن قصد ومقياس قانوني في القوانين المحلية والدولية، مقياس كثيراً ما يعتمد على الفهم الأنثروبولوجي الضيّق والفلسفي للإنسان والمجتمع الإنساني عامةً. شهدت الحقبة المعاصرة تعدّد وتناقض استعمالات الحرية الدينية؛ فهي تستعمل أحياناً لتحديد الفاضل وإدانة الظالم، وأحياناً أخرى تُوظَّف لخدمة المصالح الطائفية الضيّقة للمبشّرين والحكومات والسلطات الدينية. هناك ارتباطات مهمّة أخرى لم يتمّ التحقيق فيها ملياً بين الدعوة إلى الحرية الدينية وتحرير الاقتصاد والنمو الديني، على منوال «السوق الحرة».

غالباً ما تفترض الولايات المتحدة والأمم المتحدة صلاحية وكونية الحرية الدينية وإمكانية تقييمها موضوعياً بوصفها حقيقةً اجتماعيةً. يتحدى هذا

المجلد هذه الفرضية بإظهار، من خلال عمل عدد من الباحثين في مناطق جغرافية مختلفة، تغيّر معنى وممارسة الحقّ في الحرية الدينية بحسب شكل المصالحة بين الدولة والدين، وتأثير القوى التاريخية والدولية. بعيداً عن قابلية التقلّص إلى مسألة امتثال أو عدم امتثال للقاعدة القارّة التي لا اعتراض عليها، والتي يتمّ نشرها تدريجيّاً في كلّ العالم (مع انتكاسات عرضية)، يشكِّل النهوض بالحقّ في الحرية الدينية الإمكانات السياسية والدينية بطرق محددة، على الرغم من الاختلاف تبعاً للمحيط والسياق.

تعرض هذه المقالات مجموعة عريضة من الروايات عن الحرية الدينية والظواهر، ولكنها تظلّ مجرّد عيّنات. ندعو نحن -المحرّرين- القارئ إلى الاطلاع على أعمال العديد ممّن شاركوا في هذا المشروع، والانضمام إلى الحوار.

مراجع مختارة:

- Bhuta Nehal, “Two Concepts of Religious Freedom in the European Court of Human Rights”, South Atlantic Quarterly 113. No. 1 (1014): 9-35.
- Hunter, Ian. “Religious Freedom In Early Modern Germany: Theology, Philosophy, and Legal Casuistry”, South Atlantic Quarterly 113, no. 1 (2014): 37-62.
- Jellinek, Georg, The declaration of the Rights of Man and of Citizen: A Contribution to Modern Constitutional History, Westport: Hyperion, 1901.



القسم الأوّل

الدين

مقدمة

Winnifred Fallers Sullivan

من بين الجوانب المتغيّرة والمراوغة للحملة المعاصرة الصاخبة، التي تنادي بحرية الدين (المعتقد)، التحديد الدقيق لما يُعدُّ ديناً للمُشرّع المحلي والدولي. باسم ماذا يُبذل هذا المجهود الدعوي؟ ماذا تتضمن هذه الكلمة وماذا تستبعد؟ كيف تختبئ قصص وظواهر مسيحية بعينها داخل هذه الصياغات الشاملة المضلّلة؟ كيف يقتضي تعريف بعينه «للدِّين» سياسة بعينها؟ هل يمكن تجاوز هذه التشابكات؟ يضع هذا القسم جنباً إلى جنب سبعة مقالات تستطلع المعنى المحتمل لكلمة «دين» بالنسبة إلى حرية المعتقد، وكيف يحيد هذا المعنى عن أصله بالضرورة عندما تتغير الصلات بين الدين والقانون والسياسة والحرية.

تتعقب مقالات روبرت ييل (Robert Yelle) وإيفون شيروود (Yvonne Sherwood) كيف أصبحت الديانة عبر التاريخ تُفهم على أنها تطفو بحرية (فوق) القانون والسياسة، لكن ظلّت في الوقت نفسه مرتبطة من خلال هذا التفريق بأنساب (جنيالوجيات) أكثر عمقاً وعراقةً. يصرُّ ييل على أن الديانة اليهودية والطقوس اليهودية بوصفها صورة سلبية (الصورة السلبية للرأي القائل بأن الدولة لا يمكن أن تكون موقع الخلاص) شكلت الفهم الحالي للدين الذي لا يكون ديناً حقّاً إلا إذا تحرّر من أيّ شراكة تربطه مع الدولة. يؤكّد ييل مهمّة عاجلة تتمثل في الاطلاع على علم اللاهوت (الثيولوجيا)

المسيحي، لندرك إلى أيّ درجة نحن مستعبَدون. من جانبها، وبشكل غير متوقّع، (تفاجئنا) شيروود بجمع واجهة موسوعة ديدرو وجان لورون دالمبير (Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert's Encyclopédie) مع التشريع الجديد للمملكة المتحدة «الدين أو المعتقد»، وتعرض التنافر غير المستقر بين التسوية العلمانية الحديثة المُنتظرة من جهة، وثلّة دائمة التغيير من اللاعبين الذين يمثلون تهديداً لتلك التسوية، وتتكوّن بالتناوب من علم اللاهوت، الدين، أو المعتقد من جهة أخرى. يظهر الدين في هذا الترتيب غير المريح حرّاً بشكل راديكالي، ويرمز إلى شعب حرٍّ، ومع ذلك يظلّ دائماً يمثل تهديداً للحرية الديمقراطية المدجّنة الخاضعة للرقابة.

من خلال التركيز على الدور الهيكلي للعقيدة والأخلاق في السياسة في زمننا هذا، يسلّط وِب كين وإليزابث شاكمان هورد (Webb Keane, Elizabeth Shakman Hurd) الضوء على العمل الذي يُنجز عندما يُنظر إلى الديانة معتقداً. يقارن كين (Keane) الديانة معتقداً بالديانة أخلاقاً (راسماً رابطاً ضرورياً مع علم اللاهوت السياسي)؛ لأنهما يعتمدان على أنثروبولوجيات دينية تعدّ الأخلاق مسألة لباقة وحساسية يهبها الربّ، ولا تعتمد على التفكير العقلاني. تُركّز هورد (Hurd) على الرابط المغري بين الدين والحرية الاقتصادية والسياسية عندما نجعل الإيمان والاختيار أساسيين، ما يؤدي إلى تسويق الدين والاعتراف به -وحتى إلى ما يشبه التحكّم في العقول.

يرى هؤلاء المشاركون الأربعة أن العلاقة الجدلية بين العقل والإيمان تكمن، أحياناً في السطح وفي العمق أحياناً أخرى، مثل مُحرّك العرائس المتخفّي، فتحدّد، ثم تعود فتحدّد من جديد معنى كلمة الدين. المقالات الثلاثة المتبقية تفسّر كيف يؤثر هذا التجريد في كيانات حقيقية، ويعيد ترتيب الحياة والأفراد. كان الموقع غير المحدّد لعلم اللاهوت، في الرسم الذي جاء في واجهة ديدرو (Diderot) بين العقل والفلسفة، بمنزلة نمط للتلميذة الفرنسية

المسلمة، التي كان عليها أن تدوس الخط الرفيع الذي يفصل بين الاختيار الذي لا يقبل النقاش وفروض الآباء، حتى تُحترم علامتها الواضحة.

تُوضّح كورتني بندر (Courtney Bender) نوعية الفصل التي تتلون كالحرباء، وتُمثّل حجر الأساس للحداثة، حتى في الفترة القصيرة التي تمتدّ على الخمسين أو الستين سنة الأخيرة من تاريخ الولايات المتحدة، مُبيّنةً كيف تحوّل علماء الاجتماع الأمريكان المهتمين بالشأن الديني من المفهوم السائد في منتصف القرن العشرين للتعدد الديني؛ ذلك المفهوم الذي يرى في التعدّد تأثيراً علمانياً يميل إلى إنتاج عقيدة مدنية، إلى تعدّد ديني تأسس على منوال تجاري ينتج انتعاشاً للدين، بالسماح للمعتقدات «أن تصبح نسخاً حقيقيّةً من نفسها» بحسب تعبيرها. كلٌّ من المفهومين يؤكّد ويغطي وضعاً أمريكياً خاصاً يعدّ الولايات المتحدة حالة فريدة من نوعها من الحرية في المسائل الدينية -هذا التعدّد الديني على الطريقة الأمريكية يؤدّي حتماً إلى الحرية الدينية- وهذا صدى (رجع) لوصف ييل وشيroوود لحرية مفترضة تكفل، بشكل متناقض، سياسة تفتقر إلى المرونة والتسامح.

تُعدّ مقالات غريغ جونسون، وروزالند. أ.ج. هاكت (Greg Johnson)، (Rosalind I.J. Hackett)، إلى حدٍّ ما، احتجاجاً ومساندة لهوامش النفوذ المدمّر للاكتشافات الواقعية. تطالب المقالات، مع تقديرها النقد الوفير لسياسة الحرية الدينية، بالتنبّه إلى الطرق الخاصّة التي تحرم بها تلك السياسة من كان ضحية الإقصاء وتحرّره. لقد تبَيّن أن النقد أنتج إقصاء آخر. إن تفعيل المواثيق القانونية المحلية والدولية الملزمة بالحرية الدينية، التي كانت تاريخياً مستبعدة من طرف السياسة الدينية التي صنّفت الممارسات الدينية الأفريقية، وممارسات سكان هاواي الأصليين، ممارساتٍ غير دينية، تُنتقد اليوم وتجرّد من الشرعية في الوقت الذي بدت فيه إمكانية الدخول في تلك السياسة في متناول اليد. بيّن جونسون كيف تصدّرت رعاية الأجداد في هاواي، ولاسيّما في نطاق مجهود يهدف إلى تفعيل القوانين التي تحمي

الجنائز، حملة من أجل الاحترام. تصف هاكيت التصدّي النشيط للمحاولات المسيحية والإسلامية التي ترمي إلى استبعاد الممارسات الدينية لسكان جنوب الصحراء الأفريقية الأصليين من الحماية القانونية. وكما تُظهر مقالات أخرى في هذا الجزء، تكتسب المطالبة بالحرية الدينية قوةً عندما تنبثق من السياسة المحليّة، وتُناقَش في إطارها، عندما يصبح بإمكان المجموعات المهمّشة مطالبة الأقوياء باحترام تعهداتهم، وتُعيّرهم إذا لم يفعلوا ما يقولون.

لا تتضمّن أيٌّ من هذه المقالات إحالة على تعريفات أكاديمية للدين، سواء كانت هذه التعريفات لدوركايم (Durkheim)، أو ماركس (Marx)، أو فيبر (Weber)، «ظواهرية» أو بنيوية أو علمية لاهوتية. لم يكن للدراسات الدينية (بوصفها مساعيَ فكريةً نقديةً) سوى علاقة عرضية تتمثل، في أفضل الأحوال، في مساءلة سياسة الحرية الدينية. وفعلاً، بقدر ما ساهم ظهور الدراسات الدينية في احتفال بهيج بكونية الدين وتنوّعه، ساهم أيضاً في إضفاء شرعية على الدين تجعله شأناً مستقلاً تماماً عن السياسة، ومجالاً يسمح بتلافي السياسة. معظم الناشطين في هذا المجال هم من دعاة الحرية الدينية.

تقع كلمة «دين» تحت ضغط كبير في الكمّ الهائل من المحاولات السياسية والأكاديمية «لفهم وتفسير» جملة من الظواهر المعاصرة. تأخذنا المقالات في هذا القسم (من المؤلّف) بعيداً عن العالم المثالي للحرية الدينية، وإلى عالم اللاهوت والفلسفة واللغة والسياسة والاقتصاد والإعلام وأعمال الإغاثة الدولية، ليس في حركة (مبادرة) «الدين و...»، ولكن لتُبيّن كيف أن هذه المجالات، التي تُسمّى مؤقتاً مستقلّة، ونفترض أنها مستقلة، ما هي إلا من صلب الحياة الدينية وأحد مكوّنات الدين الذي يُعدُّ بدوره من مكوّنات هذه المجالات. تعيد هذه المقالات الدين إلى الحياة، الذي هو جزء لا يتجزأ منها، ولا يمكن فصله عنها؛ لأنه يشارك فيها ويشكّلها ويسكن فيها.

* * *

الفصل الأوّل

تصوّر الجمهورية العبرية

نسب الحرية الدينية

(جنيالوجيا الحرية الدينية) عند المسيحيين

Robert Yelle

ركّزتُ في بعض أعمالي الأخيرة، بوصفي مؤرّخاً للديانات، على تعقّب ما نُسمّيه حرية دينية في التطورات الداخلية للمسيحية الأوربية. لم يكن هدفي وضع نظرية تقنينية للحدّ الذي يجب أن يوضع للحرية الدينية في أيّ تشريع معاصر، ولا حتى تعقب القصص المختلفة عن تعصير التقاليد الثقافية في أماكن أخرى من العالم (باستثناء تأثير الاستعمار البريطاني في الهند)؛ لأن هذه التقاليد شكلتها قوى قومية وتطورات اقتصادية وتقنية مُعقّدة. ما كان يشغلني هو تعقّب التشابك بين أصول النظريات الحديثة للحرية الدينية والعلمانية بصفة عامة مع ما سبق من الدراسات الثيولوجية، مستعيناً بمفهوم فريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) لعلم الأنساب وسيلةً لكشف العلاقات بين الفئات التي تتعارض ظاهرياً؛ الدين والتشريع العلماني في هذه الحال. لا أعتمد في هذا العمل على «تجسيد» هذه الفئات، ولكن أجد حافزاً في التفريق الفعلي بينها في الكثير من الخطاب المعاصر وما يرافقه من فجوة

في التواصل بين المدافعين والباحثين في مجال الدين- أنتمي شخصياً إلى الفئتين كلتيهما، اللتين نادراً ما تتواصلان.

لاحظ العديد من المشاركين في هذا النقاش حول حرية الدين، بمن فيهم بيتر دانكن (Peter Danchin) وإليزابث هورد (Elizabeth Hurd) أن عدّ الدين مسألة اقتناع شخصي أكثر من كونه ممارسة علنية جوهرية متأصّلٌ في المفهوم الحديث؛ الدين مسألة عقيدة وليس مظهراً احتفالياً. أعتقد أني على صواب إذا قلت: إن هذا الفهم للدين يعيده الكثيرون إلى ميول كانت شائعة أثناء الإصلاح على النحو الذي أشار إليه النقد البروتستانتي لشعائر «اقتصاد الخلاص»، أو «التدبير الإلهي للكون» عند الكاثوليك. وقليلاً ما تمّ لفت النظر إلى أن التفريق بين الدين والمسائل الخارجية كان مذكوراً في الأفكار المسيحية القديمة، مثل التفريق بين الطبيعي، المدني، والجانب (الجزء) الاحتفالي في القانون العبري، وهو في رأينا تفريق جوهري للتأويل التصنيفي للصلة بين العهد القديم والعهد الجديد. يفترض أن تكون القوانين الطبيعية والأخلاقية، مثل «القتل حرام»، كونية وغير محددة بزمن. أمّا القوانين المدنية والتشريعية، فقد وُضِعت لأمَّة بعينها، أو لشعب بعينه، ولا تلزم إلا ذلك الشعب دون غيره. أمّا قوانين اليهود (موسى) الاحتفالية، فتتضمن أوامر شعائرية، مثل التي تفرض ختان الذكور من الأولاد وتقديم القرابين. يُفترض أن هذا الصنف من القوانين ألغاه الإنجيل وتضحية المسيح، التي وضعت حدّاً لهذه الطقوس التي لم تعد ضرورية للخلاص. أعاد الكثير من البروتستانت تأويل هذه الأفكار، وعادوا إلى طرح السؤال المتعلق بالعلاقة بين القوى المدنية والكنيسة داخل مملكة إسرائيل عندما كانت موجودة، وبعد نشر الإنجيل في إطار اقتصادي مختلف تماماً كانت فيه «الرحمة» تعني نقيض«القانون» بحسب تعبير بول (Paul).

أثبت إريك نيلسون (Eric Nelson) مؤخراً أن مفهوم الجمهورية العبرية (Hebrew Republic) استُعمل أنموذجاً للتفكير في العلاقة المثالية بين الكنيسة والدولة في أوربا الحديثة، حيث كان لهذا المثل أثر في تطور

التسامح الديني. تعقب نيلسون كذلك الأبعاد المهمة الأخرى لنظام الحكم العلماني، بما حَوَى من نظام جمهوري وأفكار حول ملكية وتوزيع الأراضي، للخطاب الديني الذي يتبنّى اليوم، بجدية، «المملكة الإسرائيلية» القديمة أنموذجاً للحكومة. تتحدى مقاربة نيلسون ما ذهب إليه أمثال مارك ليلا (Mark Lilla)، الذين يصورون التنوير ظاهرة لا تقارن بغيرها (لا مثيل لها)، ولا تمتّ بصلة إلى الإصلاح الديني، ومن ثمّ يتبنّون المؤيدات العلمانية المعيارية لفصل الدين عن المجتمع المدني، من أجل وصف موضوعي للحقائق التاريخية. يقول نيلسون: «قد نكون نعيش فعلاً في زمن العلمانية كما يرى تشارلز تايلور (Charles Taylor)، لكن، إذا صحَّ ذلك، فنحن ندين بالكثير من التزاماتنا السياسية الجوهرية لزمن أبعد ما يكون عن العلمانية. يبدو منطقياً ألا نستوعب الانقسام والتنافر في الخطاب السياسي المعاصر إلى أن نتصالح مع تلك الحقيقة الأساسية المتناقضة».

لم يكن نيلسون أوّل من ادعى هذا؛ لقد نبش هينينغ غراف ريفينتلو (Henning Graf Reventlow) في كتابه المرجعي (**سلطة الإنجيل ونشأة العالم الحديث**) (The Authority of The Bible and the Rise of the Modern World)، الأبعاد الدينية (الثيولوجية)، ولاسيّما التعامل مع تصنيف الإنجيل، للمساهمين البارزين في العلمانية وحرية الدين أمثال: توماس هوبز، وجون لوك (Thomas Hobbes and John Lock). أثبت جوشوا متشيل (Joshua Mitchel) أن «المسألة النظرية الجوهرية في الإصلاح كانت مسألة تنفيذ المسيح للحقيقة القديمة... وهذا ينطبق على لوثر (Luther) تماماً كما ينطبق على هوبز ولوك... التسامح الذي هو من متطلبات الرخصة الجديدة (New Dispensation) يشير إلى أن كلّ السلطات السياسية تفتقر إلى عناصر الإيمان، وعلى الفرد أن يتحرّر من السلطة السياسية ليبلغ الخلاص... إن المضاربات على معنى تاريخ الإنجيل القديم هي الخيوط التي تربط نسيج التفكير السياسي الحديث في بداياته». بالعودة إلى عام (1895م) نجد أن

جورج جيلينيك (Georg Jellinek) قد أشار إلى أن ثيولوجيا الإصلاح شكلت أصول الحرية الدينية. ينير عمل جيلينيك بدوره عمل ماكس فيبر، على الرغم من أنه لم يكن أيٌّ من الباحثين يدرك مدى تأثير العداء المسيحي لليهودية على العلمانية. أمّا انحياز فيبر شخصياً ضد يهودية الربّيين فقد وقعت الإشارة إليه من طرف باحثين مثل ديفيد إلنسون (David Ellenson).

لقد توصّلتُ أخيراً، من خلال أبحاثي الخاصة حول دور الخطاب الثيولوجي المسيحي في تشكيل ما يُعرف الآن بالقانون العلماني في بداية الحداثة في أوربا، إلى قناعة تزداد يوماً بعد يوم بأن بعض ما يميز خطاب الإصلاح عن العلمانية والحرية الدينية بوصفه خطاباً مسيحيّاً يتمثل تحديداً في استخدام اليهودية نقيضاً، أو المثل الذي يثبت العكس، إضافة إلى التغير الذي طرأ على التفريق الثيولوجي المرافق لمثل التقابل الذي يقترحه بول بين «الجسد» و«الروح»، أو «القانون» و«الرحمة». وهذا يُتمم عمل الباحثين، من مثل ديفيد نيرنبرغ (David Nirenberg)، الذين بيّنوا كيف استُعملت فكرة «يهودية»، في كثير من الأحيان، باعتبارها فئةً مقابلةً، وصورةً سلبيةً للحضارة الأوربية. على الرغم من أن هذه التحولات لا تمثّل تواصلاً مع ما سبق، إلا أنّها تحتفظ بآثار من أصولها التي لا مفرّ من دراستها، إذا كنا نريد لفهمنا الحريةَ الدينيةَ أن يكون شاملاً وكاملاً.

هناك خطّ يمتد من زعم مارتن لوثر (Martin Luther) في كتابه (**حرية المسيحي**) (The Freedom of a Christian) (1520م) أن «لطبيعة الإنسان شقين؛ أحدهما روحي والثاني مادي» وصولاً إلى ما انتهى إليه جون لوك في مؤلّفه (**رسالة حول التسامح/ حرية الضمير**) (Letter on Toleration) (1689م) «من المؤكد أنه لا وجود لأيّ شيء في الإنجيل يمكن تسميته (Christian Commonwealth). إن فكرة وجود تقسيم جذري بين الإيمان الداخلي (الباطني) والممارسة الخارجية، وأنّ (بعيداً عن القدر) الأوّل فحسب له علاقة بالخلاص، تفضي حتماً إلى «حرية الدّين» وليس إلى الحرية. يصرّ كلٌّ من لوثر

وهوبز ولوك على أن المسيحيين يظلون (تبعاً) خاضعين للسلطة الحاكمة، وأن لوثر نفسه، كما أشار بيريز زاغورين (Perez Zagorin)، نادراً ما كان يسمح بالانشقاق في الدين. يمكن القول: إن هذا التفريع إلى جسد وروح لا يوجد في أيّ عرف آخر غير المسيحية. شيء واحد يميّز هذه العقيدة، وهو ما ذهبتُ إليه من أن الدولة لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن تكون محلّاً للخلاص.

يذكر توماس مورغن (Thomas Morgan)، في كتاب **(دراسة موجزة لمهمة موسى المقدسة)** لصاحبه الكاهن وربورتن (A Brief Examination of the Rev. Mr.Warburton's Divine Legation of Moses 1742)، استنتاجه المنطقي حول هذا التوجه عندما يُؤكّد، في صياغة جديدة لرأي لوك، أن الدين مسألة ذاتية (باطنية) بحتة. كُل ما هو خارج عنَّا وداخل في المجال العام لا يكون من الدين، وهو بالضرورة سياسي وتابع للدولة:

> الكنيسة الرسمية هي بالتأكيد من صنع الدولة، وكائن سياسي صرف، ولكن الديانة الرسمية أو الديانة التي يمليها القانون هي مجرد عبث وتناقض... لا تستطيع أيّ سلطة قسرية متسلطة النهوض بالدين، ولا تستطيع تقييده... لن تستطيع تنوير العقول ولن تُنقّي المشاعر، أو تنصح بالرجوع إلى الله...لماذا تتكلمون إذاً عن ديانة رسمية؟ لأن الدين مسألة روحية داخلية صرفة تتضمن الاقتناع الذاتي، والمزاج، وجاهزية العقل؛ لاتستطيع الديانة الرسمية إلّا أن تكون وهماً كنائسياً ما دام القانون قد يصنع أيضاً إلهاً كما صنع ديانة.

يُقدِّم مورغن اليهود مثلاً على المشاكل التي نتجت عن الخلط بين الدين والسياسة: «الخطأ الجسيم الذي ارتكبه ذلك الشعب البائس، من أولهم إلى آخرهم، لم يكن امتثالهم للقانون بكل تفاصيله كقانون مدني يفترض أن يكون صادراً عن الربّ، ولكن اعتبارهم إيَّاه، خطأً، ديانةً، أو بديلاً لها». بحسب

هذا الرأي، عندما لا يوجد تفريق بين الكنيسة والدولة، يستحيل كذلك وجود تعدٍّ محتمل من الدولة على الدين الحقيقي. كان هذا ما توصّلت إليه محاولة بروتستانتية لإعطاء تعريف جديد للدين؛ ترى أنّ الدين مسألة داخلية خاصة، ومن ثمّ لا علاقة له بالطقوس ولا بالجسد بما في ذلك الكيان السياسي.

اعتمدت أطروحة استحالة وجود «كومنولث مسيحي» (Christian Commonwealth) على إنكار الجمهورية العبرية. حافظت هذه الجدلية العلمانية على اليهودية صورةً سلبيةً للخلاص المسيحي، أو مملكةً قادمة ولكن يؤجل قدومها دائماً. اتفق مع نيلسون على أهمية الجمهورية اليهودية ودستور موسى (اليهودي) في الخطاب السياسي الحداثي الأول. على كلّ حال، أنا لا أعترض على حجّته (رأيه) بأن التسامح نشأ، ولكن ليس كما يظنّ الكثيرون، من الفكرة القائلة بضرورة التفريق بين الدولة والكنيسة، ولكن من المفهوم الإيراستي (Erastian) القائل بضرورة اندثار وتعزيز كلٍّ من الدولة والكنيسة، كما يفترض أن يكون قد حدث في الجمهورية العبرية القديمة. لا شكّ في أن الجمهورية العبرية مكّنت الكثير من القوانين من أن تصنّف قوانينَ «دينية» ومن ثمّ مثيرة للجدل بين المذاهب المختلفة، ما أدَى إلى إعادة تصنيفها مجرد قوانين «مدنية»، وإن كانت من تشريع الإله، أو موسى، لبني إسرائيل باعتبارهم قومية؛ فهي لم تعد ملزمة منذ زمن بعيد. ولا شك كذلك في أنّ المساندة «الإيراستية» للدولة وللكنيسة كانت تميل إلى تقليص الجدل الديني. أهم من هذه المستجدات تبقى فكرة أن الإنجيل يرى أنّ الدين مسألة روحية باطنية. حتى عند هوبز، الذي كان أكثر «الإيراستيين» تجذّراً، تأتي هذه الأفكار في المقام الأول. يصرُّ هوبز، في كتابه (**اللفياثان**) (Leviathan)، على أن مملكة المسيح «ليست من هذا العالم»، وأن حالة المسيحي الباطنية (عكس السلوك الظاهر)، سواء كان من الملعونين أم من الناجين، لا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، أن تدركها السلطة السياسية.

تسارعت إدانة الجمهورية العبرية أثناء فترة التوحيد التي شهدت تفاقم

العداء المسيحي لليهودية. ويرى الموحّدون أن «الدين الفطري (بمعنى القانون الأخلاقي) كوني ومنطقي، ويمقتون الرأي القائل بأن الخلاص يتوقف على رخصة تاريخية خاصة أعطيت لشعب معيّن. هناك تضارب بين فكرة أن الدين يتطلّب وحياً حتى يُعرف وفكرة المؤمنين بالله التي تعدّ العقل البشري كافياً للوصول إلى الخلاص. يرفض المؤمنون ما يسميه ماثيو تندال (Matthew Tindal) في **المسيحية منذ بداية الكون** (Christianity as Old as Creation (1730)) القانون الشعائري اليهودي «الإيجابي والاعتباطي فحسب». لهذا السبب يعترض المؤمنون بالله على الطريقة التي تنتهك بها خصوصية الإنسان، التي تعتمد على القدرة على إدراك وتطبيق القانون الأخلاقي. اللعنة في تصورهم هي تصوّر إله قد يأمرنا بما لا يقبله العقل والطبيعة البشرية؛ إله يطلب القرابين، ويصدر قوانين في شكل مراسيم اعتباطية تعسّفية. يرفض مورغن في كتابه (**فيلسوف الأخلاق**) (The Moral Philosopher) فكرة أن الله طلب من إبراهيم أن يضحّي بابنه الوحيد إسحاق، لأنه بالرجوع إلى هذا المبدأ... قد يأمر الله بأشياء غير ملائمة، ولا مبرّر لها، فقط من باب قدرته على ذلك، ومن باب التسلية. فرضية سوف تحطّم الإطار الكامل للطبيعة، ولا تدع للبشرية أيّ فرصة لممارسة أيّ سلطة أو رقابة. لقد كان كارل شميت (Carl Schmitt) على حقٍّ عندما أشار إلى البروتستانتية الراديكالية والإيمان بالله فتراتِ استبعاد لكلٍّ من المعجزات و«الاستثناء» الأسمى الخاصّ جداً.

تناول إيمانويل كانط (Immanuel Kant) عدداً من هذه الأفكار، فرتّبها، وجعلها ممنهجة، وهو مَن عرّف التنوير بمقابلته بقبول السلطة الخارجية. أدّى ربط كانط الدينَ بالعقل والإحساس الداخلي إلى «عدم اعتبار اليهودية ديناً أبداً؛ فهي ليست أكثر من اتحاد عدد من الناس... تحت قوانين سياسية بحتة مُوجّهة تماماً إلى الاحتفالية الخارجية». كانط (**الدين في حدود العقل وحده**) (Religion within the Limits of Reason Alone) (1793م). وبالطريقة نفسها أدان مورغن (Morgan) في (**فيلسوف الأخلاق 2**) (1739 The Moral

Philosopher II) اليهود لاتباعهم أوامر اعتباطية، ملاحظاً أن «طاعتهم لم تكن أكثر من استسلام العبيد، وعفّتهم لم تكن أكثر من الحدّ من الأعمال المفضوحة، وتوبتهم أشبه بتوبة السارق أو القاتل عند المقصلة». توضّح مقاربة كانط ومورغن للجمهورية العبرية اعتراضي الشخصي على حجّة نيلسون: تمّ الاحتفاظ بحكم العهد القديم تحت الرخصة الإنجيلية، ليس كمثل يُتَّبع، ولكن كشيء منسوخ احتُفِظ به ثم أُلغي تماماً (= aufgegoben).

«حرّرت» إعادة تعريف الدين، كحرية الضمير، الدينَ من رقابة الدولة، وفي الوقت نفسه جعلت هذه الحرية دون جدوى. فعلاً تهاوى الدين إلى ضمير أو مجرّد شأن باطني ذاتي يتماشى مع أيّ درجة من درجات استعباد الجسد، ومجرّد من أيّ قيمة روحية. تظهر هذه الحقيقة في جدل هوبز الذي يؤيد الحكم المستبد الذي يهدم سلطة الكنيسة لصالح السلطة المدنية. ولهذا السبب، أعتقد أن دانكن (Danchin) على حقٍّ عندما احتجّ بوصف (ميشيل فوكو) (Michel Foucault) لمملكة الغايات لكانط كـ «تعاقد بين الاستبداد العقلاني والتفكير الحرّ».

يمكن القول: إننا نرى في هذا واحدةً من العلامات المميّزة للحداثة التي لا يمكن تفسيرها على أسس داخلية للجدل الثيولوجي، الذي يمثل جزءاً من شجرة النسب لحريّة الدين. بدلاً من ذلك تتوافر إمكانية قراءة هذا المسار بوصفه ظاهرةً جانبيةً لصعود البيروقراطية أو الشمولية (المراقبة الشاملة). على الرغم من أنّ الخطّ الفاصل بين الباطني والخارجي، والعام والخاص، غير مستقرٍّ بطبعه. توفر هذه التعريفات الثيولوجية المتطرّفة للدين، بوصفه شيئاً معنويّاً تماماً، فرصة لنشهد تركيبة الدين تحديداً شيئاً لا يستطيع أبداً أن يختلف مع الدولة؛ بعبارة أخرى هذا التعريف الجديد للدين هو استراتيجية لدرء الخلاف؛ بمعنى أنه يخدم الهدف العملي لتجنّب احتمال التقاطع والاحتكاك بين الكنيسة والدولة، وهو مرن وزئبقي، حتى أنّه يستعمل بالشكل الذي يتلاءم مع كل السياقات.

على الرغم من أننا نستطيع القول: إننا مازلنا نشهد تداعيات هذا الجدل الثيولوجي الذي انتهى منذ زمن بعيد، كانت قضية قسم التشغيل في وزارة الموارد البشرية في أوريغون ضد سميث (Smith) سنة (1990م)، التي انتهت بفقدان سميث عمله بسبب استهلاكه مادة مخدرة (الصبار)، التي ناقشتها وينيفرد سوليفان (Winnifred Sullivan) كـ«نهاية اللعبة»، تشبه تماماً تلك التي وضع خطوطها العريضة هوبز: النقطة التي تختفي عندها الديانة من منظور المجتمع المدني، أو تنتهي كسلطة مستقلة. كانت ردّة الفعل ضد سميث إعلاناً عن (لا) حلّ لمشكلة الدين. في الوقت نفسه، أصبحت جوانب النقص في هذا الحل ظاهرة عندما يطبق هذا الحل في ثقافات (تقاليد) أخرى لا تتقاسم الفرضيات الثيولوجية نفسها، ولا حتى مسار التحضّر نفسه. إلى أين نتجه من هنا؟ سؤال لا يستطيع علم الأنساب الإجابة عنه.

إن هذا الملخّص الأوّلي لنسب الحرية الدينية عند المسيحيين (البروتستانت) كما هو مرسوم أعلاه ليس إلا عملاً في طور الإنجاز؛ إنّه مشروع يتطلب الكثير من البحث والتنقيب. في زمننا هذا، قليلون هم الباحثون، باستثناء المتخصّصين المهتمين بالمادة التاريخية، الذين خاضوا في النصوص الثيولوجية العمل الذي قد يجعل رسم نسب العلمانية والحرية الدينية في شكلها المسيحي أكثر دقةً وملائمة. وهذه الحقيقة في حدّ ذاتها تُعبّر عن واحدة من تبعات العلمانية: لا يجب أن نأخذ مجهودات ماكس فيبر بجدية، على الرغم من النصوص المصنفّة ثيولوجيّة، عندما نتناول بالبحث جذور أو معالم الحداثة. مع ذلك، كلّما أثير السؤال حول ضرورة فصل الدين عن المجتمع المدني (فصل غير طبيعي ومصطنع يعتمد على عرف خاص) يختفي الدافع المنطقي لتجاهل هذه النصوص، التي تعوّض ما تخسره من قيمتها باعتبارها نصوصاً ثيولوجيةً بأهميتها معلوماتٍ أنثروبولوجيةً وتاريخيةً. إن تأييد هذا المشروع لا يؤدّي إلى تعزيز رواية معيّنة عن أصول التسامح الديني، ولكن يعني أن نأخذ في الاعتبار دور الثيولوجيا المسيحية بشكل أكثر استمرارية

ومنهجية ممّا أسبغنا على المجهودات السابقة (وهذا لا يكون إلا تراكمياً وتعاونيّاً).

قد يوضح مثل هذا المشروع، على سبيل الردّ، بعض الشكّ (الريبة). هل يتم تهريب الثيولوجيا لتعود إلى المجال الذي ينبغي أن يكون مخصصاً للبحث العلماني؟ هل يسمح للادعاء الأحادي الراسخ -وربّما حتى الثقافي الشوفيني- أن للحضارة المسيحية أو الغربية أهمية كبرى أن يزيح الاختلاف الثقافي الحقيقي، ويعتّم الاعتراف بالطرق المتعددة التي نوقشت، وتُناقش، بها الحرية الدينية في نظم سياسية غير مسيحية وغير غربية؟ على الرغم من ملاحظة الحاضرين في النقاش (ولاسيّما إيفون شيروود Yvonne Sherwood، ووِب كين Webb Keane، وآن بلّغريني Ann Pellegrini, وسيسيل لابورد Cécile Laborde، وكورتني بندر Courtney Bender) لمسألة تضمين (إدماج) المفهوم الجديد للذاتية ومفهوم الفصل بين الدين والدولة في افتراضات المسيحيين، ولاسيّما البروتستانت، هناك آخرون قد يوجهوننا بعيداً عن مشروع استكشاف هذه الافتراضات. حتى إيفان هايفيلي (Evan Haefeli)، على سبيل المثال، أشار إلى أنه لا وجود لرواية فريدة ووحيدة لظهور التسامح تستطيع احتواء كل الحالات، أو تقدّم «النسب الوحيد»، وبيَّن بالحجة أن «سيطرة المفكّرين البروتستانت على البحث في تاريخ التسامح يُعرّي العلاقة الوطيدة بين التسامح وظهور البروتستانتية... هل علينا أن ندعم رواية على حساب أخرى؟». لدى روبرت هيفنر (Robert Hefner) «تحفّظ عام بخصوص النقاش الحالي حول حرية الدين... نتج هذا التبسيط جزئياً من نزعة إلى دمج (خلط) «تحديد نسب» حرية الدين من وجهة نظر فلسفية والنظرة الأكثر شمولية لعلم الاجتماع للحوكمة الدينية المتعددة والحقيقة على الأرض». هذان نقدان شرعيان للمشروع الذي أيّدتُه فيما سبق، وما ردِّي عليهما إلا تعبير عن احترامي لهما، وأخذي لهما مأخذ الجدّ.

دعوني أبدأ بإضافة اتفاقي الأصلي مع هؤلاء الباحثين على أن علم

الأنساب من وجهة نظر فلسفية، وهو لا يتعدى أن يكون تلخيصاً محتملاً لبعض المذاهب في تاريخ التسامح الديني، يستحيل أن يحلّ محلّ روايات أنثروبولوجية أو اجتماعية مختلفة وحقائق عن إدارة الشأن الديني. أعدّ هذه المشاريع مُكمّلة بعضها لبعض وغير إقصائية. وهذا يتطلّب منا اعترافاً صريحاً بأن العمل الشاق الذي يقوم به الباحثون في مجالات أخرى يضيف إلى معلوماتنا. أعتقد أن الاختلاف في المجالات العلمية، وجهات نظر العلماء و/أو الخبرة، هو الذي دفع هيفنر وهايفيلي إلى الشك.

بعد كل ما قيل أعتقد أن نسب الحرية الدينية، من وجهة نظر ثيولوجية، يثري النقاش. أتفق مع هايفيلي في أنه ليسمن صميم عملنا أن نفضل رواية أحادية عن العلمانية. مع ذلك أعتقد أنني ملزم بتقديم رواية ما، أو لنقل بطريقة أكثر تفاؤلاً، قصة ظهور مسألة الحرية الدينية؛ لأنه إن لم أفعل فما هو البديل؟ إضافة إلى ذلك هناك، في رأيي، حاجة ملحة للرواية التي قدّمتُ؛ لأنه على الرغم من المحاولات الحديثة يستحيل أن يكون «التنسيب» الثيولوجي العلماني هو الرواية المهيمنة. الرواية المهيمنة والقريبة جداً ممّا يسميه كين «الرواية الأخلاقية للحداثة» تظلّ الرواية المهيمنة العلمانية غير الثيولوجية كما توضح قصص التنوير لجوناثان إسرائيل (Jonathan Israel)، أو فكرة «الفصل العظيم» لمارك ليلا (Mark Lilla) بين علم الأنساب والسياسة في بداية الفترة الحديثة. إذاً، لدينا روايات متنافسة بدلاً من رواية أحادية. أفضّل تسمية تقريري الفريد «رواية مضادة»، ونحن بحاجة إلى المزيد من هذه الروايات.

أما عن السؤال حول ما إذا كانت عملية النبش (التنقيب)، التي تميَّز بها علم الأنساب، تفضي إلى البروتستانتيّة أم لا، فهذا في اعتقادي سؤال يمكن الإجابة عنه، إذا كان له إجابة، من خلال دراسة علمية فحسب. ليس هناك إجابة مسبقة عن هذا السؤال. إنَّ التسامح الديني ظاهرة متشعبة جداً ومتنوعة لنستوعبها من خلال رواية وحيدة، والأكثر صعوبة إذا كانت الرواية ساذجة-

كما جاء في تلخيصي السابق. يستحيل على أيّ مجتمع، مهما بذل أو لم يبذل من جهد، أن يكون أحادياً؛ لأن هذا الأمر ترفضه الطبيعة الإنسانية ونمط التفاعل في المجتمع. الإنسان باحث ومتناقض بطبعه، على الرغم من أنّ الحدود سهلة الاختراق. أنا لا أراني أحاول بناء رواية كونية للتسامح الديني؛ إنَّ هذا يتجاوز إمكاناتي المتواضعة. كنت فحسب مهتمّاً بتعقّب السمات المميزة للخطاب المعاصر حول الحرية الدينية في الغرب الحديث. ليس هذا الخطاب حول تعدد الديانات فحسب؛ بل هو متأصّل في روايات أكبر عن العلمانية. على الرغم من أنّ كل القوميات جرّبت شكلاً من أشكال التعددية، يمكن القول إنّ أوربا وحدها حضنت العلمانية.

إنَّ أنواع الخطاب، التي ما زلت أحاول مضطراً رسمَ خطوطها العريضة بطريقة سطحية، تتضمّن سمات مميزة لبعض الخطابات الثيولوجية المسيحية. الاعتراض الحديث على الطقوس لأنها تتمّ تحت سيطرة خارجية تعكسه ملاحظة ميشيل لامبك (Michael Lambek) من أن السلوك الشعائري عملي وامتثالي معاً: «ربما نستطيع القول إن ما لا يُعدُّ من الدين (عندما يكون الدين مجرد طقوس) هو في حدِّ ذاته حريّة. ومن هنا يتّضح أنّ فكرة حرية الدين متناقضة». ليست متناقضة فحسب، ولكن أودّ أن أضيف أنّها مُميّزة (تفصل الأشياء عن بعضها). لا توجد، على حدّ علمي، ديانة أخرى، لا الدارماشسترا الهندوسية (Hindu Dharmashastra)، ولا قانون موسى، ولا الشريعة الإسلامية (بحسب فهمي لها)، تقيم وزناً لفكرة الحرية الدينية، وفكرة مناهضة الشعائر والطقوس.

إضافة إلى ذلك، لم يشهد أيّ مكان آخر تطوّر الفصل بين «الكنيسة» و«الدولة»، أو الدين والسياسة، وهي تصنيفات لا تعني شيئاً في الهند القديمة على سبيل المثال. أن نناقش اليوم موضوع الحرية الدينية ذلك يعني أنّنا جميعاً لا نزال نعتمد على هذا التقسيم شئنا أم أبينا. وفي هذا الخصوص لن تنفعنا معرفة أنَّ الإمبراطور الهندي أشوكا أعطى في القرن الثالث قبل الميلاد

موافقة الدولة على ممارسة دارما (dharma) مختلفة (تعني هذه الكلمة في ذلك العهد تعاليم بوذا وقواعد أخرى للسلوك مثل (Hindu dharmashastra) التي نسميها اليوم ديانات)؛ لأن ما كان يقصد بـ(dharma) لم يكن يتضمّن المميزات الخاصة التي تميّز الآن، وفي زمن ما بعد الرخصة المسيحية، الصنف الذي يعرف بـ«ديانة». وكلمة (dharma) لم تظهر أبداً في شجرة نسب الكلمة الحديثة «دين».

على الرغم من أن برنت نونغبري (Brent Nongbri) لم يكن يهتم بمسألة الحرية الدينية في حدّ ذاتها في مساهمته الأخيرة في جنيالوجيا الدين في المصادر الأوربية الحديثة **ما قبل الدين** (Before Religion) إلا أنّه يذكر الجهد الذي بذله جون لوك (John Locke) لـ«عزل الإيمان بالله في مجال خاص...يُفضل أن يُحتفظ بالإيمان مسألة روحية وغير سياسية». يُبرز نونغبري العوامل السياسية، بما فيها ظهور الدولة القومية الحديثة التي ساهمت في تعريف الدين، وينأى بنفسه عن مناقشة الخلفية الثيولوجية لرأي لوك على سبيل المثال. مع ذلك لا يُنكر أن الباحثين الأوائل في الديانات المقارنة لم يتخلّصوا من «الافتراضات المسيحية» التي ورثناها إلى درجة أنه «نظراً للإرث المسيحي تحديداً فيما يخصّ الدين... فإنَّ محاولات نزع المسيحية عبثية وغير مجدية إلى حدٍّ ما». في إطار النقاش القائم، نتساءل ما هو العمل الذي تدعو إليه هذه الخاتمة؟ إمّا أن نتخلّى تماماً عن أيّ نقاش حول «الدين»، وإمّا أن نبذل المزيد من الجهد من أجل كشف الافتراضات المسيحية بشأن (حرية) «الدين». أنا أنصح بالخيار الثاني عسى أن يكون أكثر نفعاً.

لهذا السبب تعدّ فكرة تعميم العلمانية، وتعميم خيبة الأمل قصة تاريخية من النوع الرفيع في طور البناء، وهي ملتصقة تماماً بقصة الحرية الدينية التي وُضعت خطوطها العريضة فيما قبل، ولا توجد إلا في المسيحية. لم تظهر هذه الرواية، بحسب رأي طلال أسد، مع الرومانسية (الرومنطيقية)؛ بل ظهرت في أفكار الخلاص المسيحية القديمة التي تبنَّاها البروتستانت،

وأعادوا إحياءها: يعيد يوسيبيوس (Eusebius) إنكار وساطات الوحي الوثنية إلى الأحداث الأخيرة في حياة المسيح (نهاية حياة المسيح)، وفكرة أنّ الإنجيل وضع حداً لطقوس قانون موسى، ورفع الغطاء عن اللغز اليهودي، وفكرة توقّف الهبة الإلهية (الكاريزما) منذ زمن التلاميذ (الحواريين). ساهمت الأفكار من هذا القبيل في إعادة ترتيب الذاتية والكونية وتناقص الاعتقاد في المعجزات والألغاز والسحر، وحتى، على نحو ما لاحظ كارل شميت، وأظنّه على صواب، في خيبة الأمل في السلطة في المجال السياسي. إذاً، من الأهمية بمكان فضح هذه الروايات التي مازالت مُعتمدة في التصميم الهندسي للفضاء الذي نسكن فيه، ونُسمّيه حداثة؛ لا نهدف من وراء ذلك إعادة إنتاج تلك الروايات دون نقد؛ بل نهدف، بالتحديد، إلى إظهار كم هي مشروطة، وإلى أيّ مدى نحن مدينون لها، على الرغم من (أو بالأحرى بسبب) نقص إدراكنا لها، ومن ثمّ كم نفتقر إلى الحرية.

مراجع مختارة:

- Asad, Talal, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford. CA: Stanford University Press, 2003.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, London, 1651.
- Jellinek, Georg, The Declaration of the Rights of Man and of Citizens, Translated by Max Ferrand, New York: Henry Holt, 1901.
- Kant, Emmanuel, Religion within the Limits of Reason Alone, New York: Harper and Row, (1793) 1960.
- Lilla, Mark, The Stillborn God, Politics and the Modern West, New York: Vintage, 2008.
- Locke, John, Letter on Toleration, London, 1689.
- Luther, Martin, Freedom of a Christian, Wittemberg, 1520.
- Mitchell, Joshua, "Not by Reason Alone": Religion, History and identity in Early Modern Political Thought. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Morgan, Thomas, The Moral Philosopher, London, 1738.

- The Moral Philosopher II, London, 1739.
- A Brief Examination of the Rev. Mr. Warburton's Divine Legation of Moses, London, 1742.

- Nelson, Eric, The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Nongbri, Brent, Before Religion: A History of a Modern Concept, New Haven, CT: Yale University Press, 2013.
- Reventlow, Henning Graf, The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World, Philadelphia: Fortress, 1985.
- Schmitt, Carl, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Translated by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Tindel, Matthew, Christianity as Old as Creation, London, 1730.
- Yelle, Robert A., "The Trouble with Transcendence: Carl Schmitt's 'Exception' as a Challenge for Religious Studies", Method and Theory in the Study of Religion 22 (2010): 189-206.
  - "Moses' Veil: Secularization as Christian Myth", In After Secular Law, edited by Winnifred Fallers Sullivan, Robert A Yelle, and Mateo Taussig- Rubbo, 23-42. Stanford. CA: Stanford University Press, 2011.
  - The Language of Disenchantment: Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India, New York: Oxford University Press, 2013.
- Zagorin, Perez, How the Idea of Religious Toleration Came to the West, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.



الفصل الثاني

حول حريّة مفاهيم الدين والمعتقد

Yvonne Sherwood

أودّ من خلال هذا المقال إعطاء تفسير مختلف لمسألة حرية الدين بسبر أغوار الحرية المفزعة لمفهومَي «الدين» و«المعتقد». سأتناول بالدرس، في الجزء الأوّل، كيف تمّ إطلاق «المعتقد» في البداية كشبح متمرّد، كظل للسياسة والعقل أكثر صلابةً (أقلّ ليناً وأكثر صرامةً) من كلّ ما يقابله (وهو آمن تماماً)، ولكن كذلك أكثر ضعفاً ووهناً، وأبعد عن الواقع.

ابتكار المعتقد:

لم نكن أبداً بحاجة إلى ظهور «القاعدة»، ما يُعرف بـ«الإسلام السياسي»، أو يمين ديني متطرّف، ليخوّفنا كشبح ديني مفزع، كان يوماً ما يُعدّ ضعيفاً (كلمة «ديني» تعني عكس السياسي الصرف). بدلاً من أن تهاجمنا كشبح تاريخي للأتراك أو المغاربة على بوابات أوربا، يطلع علينا الرعب الديني، أو يتمرّد من صلب التعريفات النموذجية للدين التي أفرزتها النظريات المعرفية والسياسية الغربية. إن هذه التجزئة الموروثة للمفاهيم التي تؤسس الحداثة تركت مفاهيم الدين والمعتقد غير مستقرة، وحارقة (مثيرة للفتنة)، وخارج السيطرة تماماً؛ فعلاً محرّرة تماماً. يتصادم تحرر المفاهيم (بشكل فرجوي أحياناً) مع «الحريّة» التي تحكمها إلى حدٍّ كبير الديمقراطيات الحديثة والشروط

التي نسعى إلى فرضها على الدين في القانون والحياة العامّة. نُعرّف الدين والمعتقد كأشياء غير قابلة للمساومة وغير مشروطة، ثمّ لا يسعنا سوى أن نأمل أن نفرض شروطاً على الشبح المتهور للـ«معتقد» الذي ترعرع عندنا (هنا).

لننظر، في البداية، إلى موقع الدين، أو جدّته «الثيولوجيا» عندما كانت شابة في التصاميم الأوّلية للمعرفة: (Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert's Encyclopedie) (انظر الرسم 1.2)



في «معبد» أو «هيكل» للحقيقة: تمسك ثلّة من البنات الذكيات مجموعة من الآلات والإكسسوارات والبوصلات والمثلثات والصبار والمكبرات إلى القيثارات والأقنعة والدمى. في الأعلى، وحيث تدور الأحداث، نجد الحقيقة في أعلى الهرم، وفي خدمتها صاحب التاج العقل، وأسفل منها وإلى اليمين نجد الفلسفة. يرفع العقل خمار الحقيقة الشفّاف، بينما تقوم بترتيبه الفلسفة، وبين الاثنين، وفي موقع غير مريح، تقف الثيولوجيا (علم اللاهوت). يعلق ديدرو على ذلك قائلاً: «A ses pieds, la Théology agenouillée reçoit sa lumière d'en haut» (عند قدميها تتلقى الثيولوجيا، وهي جاثية على ركبتيها، نورها من فوق). كانت عبارة «نورها» دقيقة وصريحة. بشيء من الدبلوماسية، يتحاشى المشهد التعبير عن موقف ما إذا كانت الآنسة ثيولوجيا تمتلك مصدرها الخاص للنور، أو كان نورها يلتقي مع الإشعاع العام للحقيقة التي «تبدّد الغيوم»، كما يقول ديدرو. تكاد الآنسة ثيولوجيا تلامس ما يدور حولها مع احتمال استقلاليتها عنه. من المحتمل جداً أن تندفع خارج هيكل الحقيقة في أيّ لحظة إن أمرها نورها بذلك.

إنه مشهد يتّسم بالدبلوماسية والتعتيم؛ إنّه مشهد أخرق لاحتواء الدين وشعاره رهان الحداثة، أو لنقل «التفكير المزدوج» («تبنّي النقيضين») في الدين. هناك أساساً غياب للتناغم بين العقل والثيولوجيا أو المعتقد. هناك تشويش مُتعمَّد لموقع الثيولوجيا؛ إنها قريبة من عرش الحقيقة ولكنّها أسفل منه لأسباب استراتيجية. تنظر إليها الحقيقة كما لو كانت تتطلّع إليها، أو على الأقلّ تبدي اهتماماً بها. قد تكون الحقيقة سياسية بارعة، فهي تجعل الثيولوجيا تشعر بأنّها ذات أهمية ومرغوب فيها، هذا إن لم تكن تثق فيها تماماً.

في الوقت نفسه، تنظر الفلسفة، مساعد الحقيقة، إلى الثيولوجيا بشيء من القلق، فتكبح جماحها كما لو كانت تريد أن تبقيها تحت السيطرة، كما لو كانت الفلسفة نموذجاً أوليّاً لجهاز الأمن البريطاني (MI5)، أو وكالة الأمن

القومي الأمريكية. هذا يُذكِّرني بالصورة التي يرسمها كانط للفلسفة «الشرطة في مملكة العلوم» (die Polizei im Reiche der Wissenschaften)، بما أنّها سيطرة خارجية مسموح فيها وزيادة خرقاء للنظام. يبدو أن الثيولوجيا بحاجة إلى المراقبة أكثر من أخواتها. ليس للثيولوجيا دور يذكر في إظهار الحقيقة، كما أنها لا تتواصل، ولا حتى تعترف بأخواتها. يبدو أنها تكتفي بـ «الاستماع إلى الصوت القادم من الداخل» (nur das Orakel in sich selbst anhoren).

مع ذلك، لا داعي للفزع، فالآنسة ثيولوجيا تبدو مسالمة وسلبية؛ إنها لا ترتدي نقاباً، ولا تحمل سكيناً. ومع أنها قديمة فهي ليست رجعية، ليست أكثر رجعية من أخواتها. إنّها غربية (Abendlaudish) بشكل مناسب؛ تُجسّم أُسُس أوربا المسيحية والكلاسيكية في الوقت نفسه، إذاً هي آمنة نسبياً. بعبارة أخرى، لا تزال ثيولوجيا، وليست ديانة بعد، ولا ديانات بصيغة الجمع، ذلك الصنف الذي يحوي أشباحاً أكثر سواداً. ستكون الديانات مستودعات طبيعية للتعصّب وعدم التسامح والخطورة، باستثناء المسيحية لأنها مختلفة. إن هذا المشهد للعلمانية الوليدة يتقدّم أو يضع (خارجاً) بين معقوفتين قصة (Gil Anidjar) عن الكيفية التي «اخترعت بها المسيحية التفريق بين الديني والدنيوي» و«ابتكرت الدين»، وبذلك «جعلت الدين هو المشكلة - بدلاً منها هي».

ومع ذلك، وفي الوقت الذي لم تنتشر فيه الثيولوجيا بعد في الأديان التي ستصبح مستودعات للخطر، نستطيع أن نرى بوضوح التذبذب الهيكلي لمكانة الثيولوجيا المُصنَّعة محليّاً. ليس لدينا أدنى فكرة عمّا يُلمّح إليه الإعلام الخارق للعادة، الذي يبث على موجة مجهولة. إنَّها تُجسد المجهول الذي لا يمكن إدراكه: لا اهتمام بالآلهة بعد الآن؛ بل بعقيدتها. الحداثة هي الزمن الذي يصبح فيه الغموض (اللغز) في الداخل، في المعتكف الباطني، داخل جوهر الإنسان. هي الزمن الذي يصبح فيه المُقدس ملكية خاصة مثل «عقيدتها».

إذا كان المعتقد الحيّز المتبقي لوصف ما ليس من الحقيقة، أو العقل، أو الفلسفة، فمن المحتمل أن يكون واسع الانتشار، وفي غاية التحرّر. كلّ الأفكار التي تُفرض علينا، وتجرّنا وراءها، ولا تتوافر فيها الشروط الصارمة لدخول عالم الفلسفة المغلق، هي معتقدات. إحساساً منّا بالخطر عملنا على احتواء المعتقد، فألحقناه بالثيولوجيا أو الدين دون غيرهما. كانت هذه حركة جريئة، والغريب في الأمر أنها قابلة للتصديق. لقد اخترعت ثنائية «ديني ضد دنيوي» لعزل المؤمنين ومنع الأغلبية من الرغبة في الالتحاق بهم خارجاً في برزخ المعتقد. أصبحت الثيولوجيا وحفيداتها (الديانات)، بعد هذا الفصل الأنيق الذي أملته الحداثة، محطّ الأنظار، ومستودعات لقوّة المعتقد التي تعمل خارج الأطر القانونية.

«الدين أو المعتقد» والعمل في إطار القانون:

تذكر (**الموسوعة الكونية**) (Encyclopédie) أنّ القوة المتمردة (الخارجة عن العرف والقانون) للدين/ الثيولوجيا/ المعتقد تنفصل عن الفلسفة باعتبارها واحداً من أعدائها وأعداء أدوات الرأي العام المحتملين. إذاً، لا يسعنا سوى التأكيد باستمرار، وبشيء من القلق، أنّ الدين الحقيقي يؤمن دائماً بالمساواة (الطبيعية) بين صوت الآلهة والمبادئ الأساسية للطاعة المدنية (الشعبية). نحن نأمل ونصلّي من أجل هذا، ونتلاعب بالدين الحقّ في هذا الاتجاه، حتى عندما نفضح مخاوفنا عندما نكرّر بقلق، للدين ولكلّ الأتباع، ماذا ينبغي أن يكون الدين الحقيقي، ماذا ينبغي أن يكون في المستقبل (وماذا كان دائماً في الواقع). نستطيع العثور على جديد يذكّرنا بالدين في جزء متناقض بشكل رائع من التشريع البريطاني الجديد، لوائح الدين والمعتقد لسنة (2003م) (TheReligion and Belief Regulations 2003)، الذي تبنّاه قانون المساواة لسنة (Equality Act 2010). يعدُّ هذا القانون متصلاً بموسوعة (Encyclopédie)، ومبدأ تقسيم العمل بين المعرفة والإيمان، أو بين الفلسفة والدين، إلّا أن بعض الكلمات المفاتيح طرأ عليها تشويه مريب.

في توضيح صبياني وغريب لتحرّر مفهوم المعتقد، أصبحت الثنائية القانونية العجيبة «الدين أو المعتقد» تعني الآن «الدين أو المرادف العلماني للدين». كلمة معتقد، في هذا السياق، تعني فعلاً «علماني (دنيوي) ليس من الدين في شيء، ولكن بنفس قوة العقيدة الدينية». يُسمّى المرادف العلماني للدين في لغة القانون فلسفة؛ لأنه ولد «الآخر» الأخرق للعقل والفلسفة، أصبح المعتقد (بالمعنى القانوني) مرادفاً للفلسفة (بمعناها القانوني)، ويعني الآن، فعلاً، في القانون، «ديانة علمانية» أو «عقيدة علمانية بمواصفات الدين نفسها». وماذا بعد؟، ثمّ ماذا؟ نستطيع منطقيّاً أن نتوقّع التباساً بسيطاً في ذهن الزائر من كوكب مارس، الذي غالباً ما يُستشهد به، أو سفير لإحدى الدول القلائل التي لا تزال تعترض على العلمانية، أو الديمقراطية، القادم في مهمّة تقصٍّ للحقائق، ليتعلم الطريقة المثلى للتعامل مع الدين أو المعتقد.

إن عبارة «دين أو معتقد» ردٌّ غريب وأخرق على إملاءات العلمانية. لقد تهاوت قيمة الدين، وأُهين، وأوجدوا له صيغة الجمع، وتنكَّروا له عندما فُرض عليه أن يستنبط شبيهاً علمانياً له. ومع ذلك كلّه لا يزال صاحب سيادة (سيّد نفسه)؛ لا يزال الدين محافظاً على وظيفته مفهوماً تنسيقيّاً مهمّاً، أو، على الأقل، المفهوم الذي يُسمح له أن يحكم الدولة الموازية والأرض البعيدة التي لا يحكمها المعتقد (الأرض التي لا يرغب أيّ مفهوم ذي سيادة في حكمها). سيظلّ الدين النقطة المرجعية الأولى للمعتقد وحارسه. العبارة «دين أو معتقد» نفسها توحي بأنّه على العقيدة العلمانية أن تستجيب للشروط المهمّة التي يضعها الدين، والتي تتمحور حول العبارة الدينية المتميزة «أنا أؤمن».

هناك فيلق من المفارقات. من الواضح أن اللجنة التي استنبطت قرن «الدين والمعتقد» لم تستشر الباحثين الذين أفنوا معظم طاقتهم، على مدى الثلاثين سنة الأخيرة، في فصل الدين عن المعتقد (في تفكيك ثنائية الدين والمعتقد). تعرّضت العقيدة، في الدراسات الدينية، إلى استبعاد استراتيجي لا

يختلف عمّا حدث للملكة ثيولوجيا في واجهة (Encyclopédie). لقد تمّ دحر المعتقد إلى الهامش لاعتباره فرضاً مسيحيّاً واستعماريّاً. قد يتبادر إلى الذهن أنّ السؤال عمّا إذا كان «يجب اعتبار تصوير الدين واحداً من روافد المعتقد، كشيء له تجليات خارجية يمكن أن تعود إلى موافقة داخلية على اقتراح/ رأي معرفي، حالة ذهنية تتولّد عنها ممارسة»؛ قد يكون هذا السؤال ملائماً جدّاً ومألوفاً بالنسبة إلى المنظّرين في مجال التشريع والمشرّعين أنفسهم. هل هناك مجال آخر من مجالات البحث يحدّد كل الفروق بين (mens rea) النيّة أو الحالة الذهنية و(actus reus) (العمل-الذنب)؟ لا شكّ في أن الباحثين في القانون سوف يفضّلون المصطلحات التي نفضّل، مثل «المنتمون» أو «التابعون» دينيّاً، أو العودة إلى تفضيل الأعمال والممارسات الدينية. من وجهة نظر القانون، الأعمال أو الخطب التي قد تكون غير قانونية أو مثيرة للفتنة فحسب تثير أسئلة حول المعتقد. من المفارقات الغريبة والسخرية أنه بينما تسعى الدراسات المعاصرة في مجال الدين إلى إرساء نموذج لمحكمة شرعية تعتمد الشهادة والخبرة، (يغفل القانون عن كلِّ هذا، ويعيد تنصيب فئة المعتقد القديمة، ويعيد إليها الحياة). والأغرب من هذا هو أن القانون يعمل، فعلياً، تماماً مثل أنقى أشكال الدراسات الدينية، فيتنصّل ظاهريّاً من كلّ المعرفة السابقة، ويركّز على استنتاجات مبنيّة على ملاحظات. اعتماداً على الأعراض، يمكن القول إن تطبيق التشريع يركّز بشيء من الهوس على الرموز الظاهرة-المجاهرة، والتباهي بارتداء الخمار أو الصليب في مكان العمل.

تعكس عبارة «الدين أو المعتقد» تحوّلاً من دين واحد وإله واحد للدولة، ليس إلى تعدّد الآلهة، ولكن إلى تعدّد أشكال التمثيل في المجتمعات. المجتمع المتعدّد التمثيل هو ذلك المجتمع الذي يستطيع أن يثبت أنه قادر على أن يسير كما لو كان هناك العديد من الآلهة والعديد من الديانات (أو موجودة فعلاً بالنسبة إلى الذين يؤمنون بها)؛ إنّه المجتمع القادر على احترام الشخصيات والهويات كلّها، ويرى فيها قوارير ملئت بالإيمان المصون. يعدّ

التفاوض الجديد حول مكانة «الدين أو المعتقد» ردّاً على السياسات التي تعتمد التمثيلية التي تنتظم حول الهوية المكتسبة بالنسب: تفهم الهوية على أنّها متجذّرة في الطبيعة الباطنية، أو تعبّر عنها الخصائص الجسمية. وهذا على علاقة بما أسميته في مكان آخر «أيقونات الديمقراطية» استناداً إلى الطرق الجيدة المتّبعة في التمثيل. لكن وبإيجاز، حتى لو كان عنوان المساواة الديمقراطية يفضي إلى مبدأ استبدال فرد بفرد آخر (نحن متساوون أمام القانون)، فالديمقراطية تعوّض عن تجاهل الجماعات بتحديد بعض الأفراد الأيقونيين ليصبحوا دليلاً على اهتمام الديمقراطية أو استثمارها في العناية بالناس. تعدّ آليات الديمقراطية الشخصَ المنتخب لعضوية البرلمان ممثلاً، أو «يرمز» إلى ناخبيه/ ناخبيها. في الرمزية الديمقراطية يُمثّل الشخص الذي يتمتّع بالحصانة الرمزية الرغبة في حماية الشعب كلّه. هناك جمالية أو رمزية ديمقراطية يظهر من خلالها حسن نيّة الحكومة تجاه الفرد من خلال شخصيات مختارة تمثّل البقية، أو، بلغة القانون، «الخصائص المحميّة». الحريّة تظهر جلياً في الحماية. يوجد «الدين أو المعتقد» في مجال تشمله الحماية إلى جانب الجنس والحياة الجنسية، والحمل والولادة، والأصل، والعرق، والعجز، والعمر. لكن «الدين أو المعتقد» يبدو في المكان الخطأ. على الرغم من أن العرق والحياة الجنسية يثيران أسئلة معقّدة حول الاختيار والمسلّمات (المعطيات)، تحمل كلّ فئة مرتبطة بالهوية شيئاً ممّا لا يختلف عليه اثنان، ولا يمكن إنكاره، وهو: الحمل، الشذوذ، ثنائية الجنس، السن (65 عاماً). عندما نضع عبارة «الدين أو المعتقد» على هذه القائمة نخلق ونُشرّع لأسلوب جديد من الاعتقاد تجمعه علاقة مميّزة مع الجوهر، وهذا سوف يضاعف الأسلوب المألوف في التفكير في الدين. نحن نتكلم عن التدين وعدم التدين بطريقة لن نستعملها في الكلام عن الماركسية والنسوية. الإيمان أسلوب تفكير يفترض أن يصل إلى أجزاء الفرد التي لا تصلها الأفكار الأخرى (مثل النظريات السياسية).

كعبارة لا تقبل التفاوض، (خلافاً لـ«الرأي»)، المعتقد هو ما يقابل السنّ والحمل والحياة الجنسية في عالم الأفكار. يُعرَّفُ الإيمان الديني بشكل استثنائي وبالإجماع بوصفه أسلوبَ تفكيرٍ، ولكن ليس من النوع الذي نختاره، ويجب أن يُفهم مُحدّداً للفرد، أو يتجاوزه ويعمل معطىً غير قابل للنقاش، مثل الحياة الجنسية أو لون بشرته أو بشرتها. يُفهم الإيمان على أنّه جهاز يأخذنا، بشكل متناقض، إلى ما بعد القرار، إلى نقطة حيث يصبح للإيمان الشكل الذي لا يمكن فصله عن الشخص (الشكل الذي لا يمكن أن يُنتزع منّي إلا بالقوة)؛ إذاً فهو من المسلّمات كالجنس أو العرق. ولكن، نظراً لأنّه يفهم كذلك على أنّه فكرة مركزة بشكل غير عادي وغير قابلة للنقاش، وبما أن الأفكار تتغيّر، يتأرجح الإيمان على مشارف الهاوية التي ستحيله إلى شيء غير ملموس، وغير جدير بالحماية القانونية، مثل فئة العرق (الأصل). هناك مؤشّرات واضحة على أن الدين عنوان أقلّ قوّة من الجنس والعرق في نظر القانون والرأي العام.

تعكس قواعد تأهيل الإيمان، سواء الديني أم شبه الديني، هذه الغرابة بشكل رائع. قد يُقرأ هذان النوعان من الإيمان نسخةً محيّنةً وغريبةً من السؤال الذي يطرحه السجان في (Phillipi) على (Paul) و(Silas) في الفصل (3 : 16). لم يعد السؤال «ماذا عليّ أن أفعل ليتمّ إنقاذي؟»، ولا حتى «ماذا عليّ أن أفعل لأؤمن؟»، ولكن «ماذا عليّ أن أفعل حتى يعترف الناس بإيماني؟». هناك خمسة شروط لا بدّ من توافرها حتى يتأهّل الفرد لدرجة مؤمن معترَف به شعبياً:

1- يجب أن يكون الإيمان صادقاً.
2- يجب أن يكون الإيمان إيماناً وليس رأياً أو وجهة نظر تستند إلى المعلومات المتوافرة.
3- يجب أن يكون إيماناً بثقل وحجم حياة الإنسان.
4- يجب أن يبلغ درجة معيّنة من الإقناع والجدّية والتماسك والأهميّة.

5- يجب أن يكون جديراً بالاحترام من قبل المجتمع الديمقراطي، ولا يتعارض مع الكرامة الإنسانية، ولا يتعارض كذلك مع الحقوق الأساسية للآخرين.

خروجاً عن الأدب واللباقة، ورفضاً لحدود التعليق القانوني الصرف، نستطيع أن نحاول إلقاء الضوء على غرابة «المعتقد».

بالنظر إلى المقاييس الأربعة الأولى نتعرف إلى ثقل الإيمان: الإيمان عظيم؛ الإيمان جاد؛ الإيمان ثقيل، ولكنه يطفو فوق المعرفة أو المعلومات أو كلّ ما يقبل التثبّت منه. ولو لم يكن كذلك لما تأهّل ليكون إيماناً. الإيمان يتحدّى قوانين الفيزياء التي وضعها نيوتن (Newton). هذا لا يكاد يفاجئنا إذا علمنا أن الإيمان مفهوم وُلِد ليكون «الآخر» بالنسبة إلى العلوم ووصيفاتها العقل والفلسفة (بالمعنى الآخر للفلسفة-هل تذكرون؟) الإيمان في التشريع المعاصر، كما يدلّ عليه تعريفه، هو ما أفلت من الإجراءات الوقائية للتجربة والمادة؛ إنه ثقيل وجسيم وصلب وحرٌّ تماماً.

عندما ينفصل المعتقد عن، أو يحتقر، المعرفة، وما يمكن التثبت منه يصبح شبيهاً بالرأي مع أنه أثقل وأجسم وأكثر غزارة؛ مؤشّر كتلة الإيمان يختلف عن مؤشر كتلة الرأي؛ الرأي يعني الريبة، التفاوض؛ الكلمة نفسها تعني أن الرأي يُدرك تماماً أنه يمكن أن يكون شيئاً مختلفاً. يتميز الإيمان عن الرأي بالعمق الذي يبلغه داخل الفرد. الدين هو حارس الأعماق مثل ما هو حارس الإيمان.

لا تعتمد المقاييس على مراقبة علمية عملية لحياة أشخاص مُتديّنين؛ ففي الحياة العملية والخطاب الشعبي، قد يضيع الدين ويُسترجع، قد نجد الدين، قد نمرّ بفترة تديّن، قد نعود إلى ديننا، قد نعتنق دين شريكنا حبّاً فيه أكثر من حبّ الله، أو ربّما نتبنّى ديناً قناعاً من أجل مصلحة سياسية. من الغريب أن هذه الأمور الشائعة كلّها لا تزعزع، على ما يبدو، اعتقادنا في الدين، وفي القانون، وفي الخطاب العام، حيث حافظ الدين على حدّته واستمراريته

وعمقه. بعيداً عن الدعاية لحقيقة رفع الالتباس، أو إعلان عدم وجود الدين، أتساءل: لماذا نُخلص في الالتزام بالموقف المضاد أين يكون الدين اكتساباً للعمق والحقيقة واحدة؟. عادةً ما نتكلّم عن الإيمان باعتباره شيئاً «يُحتفظ به في الأعماق» كما يدلّ على ذلك تعريفه. بما أن الدين يعدُّ كذلك مجالاً متميّزاً للتزوير والتستّر، فالأمر يصبح أكثر غرابةً (انظر على سبيل المثال نقاش حسين علي أغراما (Agrama) في الفصل (25) من هذا الجزء (المجلّد) حيث يناقش عمل المُنظِّر القانوني ر. كينت غرينوالت (R. Kent Greenawalt) حول فصل «الروحي» عن الذاتي والفائدة الدنيوية). إن استعمال عبارة «قناعات نتمسّك بها بشدة»، أو «إيمان راسخ» من طرف أكثر دعاة العلمانية تحمّساً، أمثال كريستوفر هيتشنز (Christopher Hitchens) وريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) يوحي بأنّ العمق الوحيد للإيمان أصبح نوعاً من عقيدة اجتماعية نتدرب عليها غير مبالين.

هذا ما قد يزعج بشأن المؤمنين وإيمانهم. إن تقلُّب الإيمان وصلابته يجعلانه، ليس فحسب يتحدى قوانين الفيزياء التي وضعها نيوتن (Newton)؛ بل كذلك قوانين وأعراف المجتمع التي تنبني على التعاقد والمفاوضة والتوافق. إن الإيمان، هذا الشيء الغريب الذي هو من صنعنا، صلب وصارم ولا يتزحزح كما يدلّ على ذلك تعريفه، ولكنّه متحرّر ولا حدّ له. ولهذا السبب نشعر بالخوف والحاجة إلى حماية أنفسنا ضد هذا الإيمان. الإيمان الخاطئ هو ما يجب أن نحمي أنفسنا منه. أمّا الإيمان الحسن/المحمود، فهو في المصطلح المعاصر «ميزة محمية»؛ لأنّ الإيمان يمكن أن يكون سيئاً جداً، ولأن الجميع مؤمنون، وجبت حماية الإيمان نفسه من الحرية المتأصلة فيه، ومن خطر الإيمان نفسه.

لقد لاحظ العديد من المعلّقين كيف أن بادرة «المساواة في الدين أو المعتقد» متوازنة وغير عدوانية، تتّجه نحو التصادم مع (على سبيل المثال) التسوية الأنجليكانية (Anglican Settlement) في بريطانيا، أو العديد من

الاتفاقيات بين الكنيسة الكاثوليكية والدول الديمقراطية. هذا هو المشكل الواضح، ولكن قد يكون أتفه المشاكل. إن الأمر لا يتوقّف عند الدين؛ لأن المُطالَب به هو مساواة في «الدين أو المعتقد». يتعهد القانون والمجتمع باحترام الآلهة (بحروف صغيرة) وحمايتها. يُشرّع القانون لكمٍّ هائل من ممتلكات الإله في كل مكان، وحتى خارج حدود الدين التقليدية. لا بدّ أن نتعامل مع المعتقد على أنه مقدّس، حتى وإن كنا لا نملك الطريقة التي تجعلنا ندرك أو نتحكم في أهدافه، ونستثمر هذه القوة الوهمية التي نسمّيها معتقد، ونطلق لها عنان الحرية لأنّها «حرّة» بطبعها. لا يمكن للآليات الوقائية الكائنة حول المعتقد إلا أن تكون شحيحة الانتشار بين الناس خشية أن نصبح كلنا مؤمنين، ونشرع كلنا في التقاضي مدّعين أننا ضحايا الميز بسبب معتقداتنا.

خذ، على سبيل المثال، الدعوى التي رفعها نيكولسن (Nicholson) ضد غراينجر (Grainger) (2009-2010م). ادّعى (Tim Nicholson) الرئيس السابق للاستمرارية في شركة (PLC Grainger) عام (2009م)، أن إلغاء وظيفته من الشركة كان ضرباً من التمييز ضد معتقداته البيئية. لقد عمل فريق الدفاع عن تيم (Tim) على إعطاء معتقداته البيئية صبغة تجعلها من مشمولات النص القانوني الرسمي؛ في المقابل حاول فريق الدفاع عن الشركة العقارية إثبات أن التزامات تيم البيئية لا ترتقي إلى درجة معتقد (النصّ القانوني)؛ لأنّها ليست أكثر من اختيار سياسي و"أسلوب حياة" الثنائيات الفاعلة هنا كانت: المعتقد ضد السياسة، المعتقد ضد الرأي، المعتقد ضد المعرفة، الصدق والعمق ضدّ ما هو مجرّد (ليس أكثر من): مجرّد ظاهر (سطح)، مجرّد اختيار، مجرّد لعب (مسرحية). في تشرين الثاني/ نوفمبر (2003م) حكم القاضي ميكائيل بورتن (Michael Burton) بأن «ما يعتقد بخصوص تغيُّر المناخ الذي يتسبب فيه الإنسان، والضرورات الأخلاقية التي تنجر عنه، قد يكون، إذا توافر فيه الصدق، اعتقاداً فلسفياً على معنى قانون الدين أو المعتقد لسنة 2003م»، وأضاف «في رأيي الخاص، ما يعتقده تيم (Tim)

يتجاوز الرأي المجرّد». فاز نيكلسون بتسوية هائلة خارج إطار المحكمة، إضافةً إلى مبلغ كبير من المال، وكانت هذه التسوية سنداً للحقيقة القانونية وقوّة «المعتقد العلماني»؛ كان هذا انتصاراً مكلفاً. لقد وقع الرفع من شأن الالتزام بمعتقدات بيئية إلى منزلة محمية جنباً إلى جنب مع الدين، لكن في مكان بعيد عن الإرادة الإلهية، وعن المريب بالنسبة إلى كلّ المؤمنين. وقد أدّى ذلك إلى الإنكار الفوري للمعتقد الذي كان محلّ مطالبة شرسة، وكان ذلك بمنزلة إثبات رائع لسرعة زوال المعتقد. لقد تبيّن أن المعتقد أخذ صفة العقيدة داخل جدران المحكمة؛ خدمة لأهداف القضية فحسب، وفور غلق الملف، وانتهاء القضية، اختفى كلّ شيء (كالدخان)؛ لأنه وصف بأنه لا ينسى ولا يمحى ولا رجعة فيه وقع التنصّل من المعتقد فوراً. ما كان تغير المناخ أبداً يساوي ديناً جديداً؛ لأنه لا يرتكز على «الإيمان أو القيم الروحية»، ولكن على العلم كما صرّح نيكلسون لوسائل الإعلام.

لقد كان في المحاكمة وتداعياتها شيء من الردع: لقد أصبح جلياً أنه ليس من المرغوب أبداً أن يتمّ التقاضي على أساس المعتقد. حتى ندخل مجال المعتقد علينا أن نتخلّى عن كلّ ما هو جميل وجيّد وصلب ويعترف به الجميع مثل العلوم، والواقع، والمعرفة. علينا أن نعترف بأفكار قديمة من النوع الذي لا يمكن إثباته، وهي مع ذلك ترقى إلى درجة تجعلها تبدو كأنّما هي التي اختارتنا وليس نحن من اختارها.

على الرغم من أنّ حماية البيئة كانت تعدّ معتقداً طوال المحاكمة، أبقى الحُكم مقاييس التصنيف تحت السيطرة. قدَّم القاضي الإنسانية نوعاً آخرَ من المعتقد الذي قد يستجيب لهذه المقاييس. أمّا صيغة الجمع للمعتقد فهي شحيحة جداً، مثلاً (غير المؤمنين الرسميين، الكافرون رسميّاً)؛ أولئك الذين لا يؤمنون بالله (أو الآلهة) إلى حدِّ التنظُّم في مجموعات مُعترف فيها شعبياً لممارسة ذلك الكفر. هذه هي الطريقة الشائعة للمساندة بمعسول الكلام لمتطلبات العلمانية المبالغ فيها. عندما تعطى الجمعيات الإنسانية مقعداً حول

الطاولة كديانات من خارج هذا العالم، ويُسمح لها أن تعمل بوصفها «غير دينية» رسميّاً، قد يبدو أن الدولة تعدل بين كلّ المواقع التي قد يوجد فيها آلهة، بينما في الحقيقة هي تحمي الآلهة وغير الآلهة (وبالأحرى الذين يؤمنون بها، والمنتسبين إليها). عرض القاضي، مثالاً على المعتقدات التي لا تتوافر فيها الشروط، الاعتقاد في حزب سياسي، أو الطبيعة الخارقة لفرسان جيدي (Jedi Knights).

لاحظنا فيما تقدّم أنّ الآنسة فلسفة تبدو كنسخة متخفيّة لـ«شرطة كانط على العلوم»، تُظلِّل الثيولوجيا وتراقبها. هناك في النصوص القانونية لسنة (2003م) وسنة (2010م) تجسيد أوضح لمشهد المعتقد. يبدو الفصل بين الرأي والعقيدة والمعرفة كما لو كان مأخوذاً مباشرةً من **نقد العقل البحت** (Critique of Pure Reason) لكانط. وأسباب هذا الاقتباس تتجاوز تكرار الباحثين في القانون المُملّ صيغ تجاوز عمرها المئتي سنة. ما يغري الديمقراطيات الحديثة، التي تكاد تكون مبنية على الفضيلة اليهودية-المسيحية، وملتزمة بحماية حريّة الدين، هو الرأي المزدوج لكانط بخصوص «المعتقد». يُعدُّ كانط مُهمّاً لأنه، مثل القاضي بورتن (Justice Burton) تماماً، يضع بكلّ حرص حدوداً للمعتقد، ويُثمّنه كذلك.

في مجال العقل المحض الذي وضعه كانط، كما في قانون (2003م) و(2010م)، هناك ثلاث درجات للحكم: الرأي (غير كافٍ عن وعي وإدراك، موضوعياً وذاتياً)، المعرفة (كافية عن وعي وإدراك، موضوعياً وذاتياً)، المعتقد (كافٍ ذاتياً فقط، وغير كافٍ موضوعياً). كما لاحظ كانط يُسمّى «الاكتفاء الذاتي (بالنسبة إليّ شخصيّاً) قناعة، ويسمي الناس الاكتفاء الموضوعي يقيناً. من الواضح أن الرأي والمعرفة متوازيان وحالتان أقلّ تخويفاً؛ لأن مستويات الاكتفاء الموضوعي والذاتي، أو اليقين العام والقناعة الشخصية تتطابق ولا تتناقض. المعتقد هو نمط معرفي يُدركُ «بشيء من التواضع» بأنه ليس معرفة، كما يُدركُ بأنه ليس موضوعياً. مع ذلك وفي

الوقت نفسه، ومن «وجهة نظر ذاتية»، يعدّ المعتقد تعبيراً عن «ثبات ثقتنا». المعتقد غير متوازن، فهو ثقيل من طرف وخفيف من الطرف الآخر، ثابت على مستوى «القناعة الشخصية»، ولا وزن له على مستوى اليقين العام».

المعتقد غير متوازن، ولا يمكن السيطرة عليه؛ لهذا السبب لا يسمح له بدخول مجال العقل البحت الذي لا يمكن دخوله إلا في حدود ضيّقة. لكن هذا ليس الرأي النهائي لكانط في منزلة المعتقد. بكل صدق (فعلاً) «يشكو» الإيمان المذهبي «نوعاً من عدم الاستقرار»، ووجب استبعاده من دائرة اهتمام العقل البحت، ولكنه «يختلف كثيراً» عمّا يسمّيه كانط المعتقدات: «لأن في هذه الحالة من الضروري جداً أن يحدث شيء ما، وتحديداً ضرورة أن لا أختلف مع القانون الأخلاقي في أي نقطة...».

القناعات عند كانط هي تلك القوة الخارقة التي تقحم العقيدة العامة في الحرية الإنسانية، الكرامة والمساواة (وأيضاً الإله والخلود). وعلى نحو مماثل، وبحسب مفردات المعيار الخامس من قانون المساواة في التشغيل «يجب أن يكون الإيمان جديراً بالاحترام في المجتمع الديمقراطي؛ أن لا يتعارض مع الكرامة الإنسانية، ولا يتصادم مع الحقوق الأساسية للآخرين». هذه رواية لذلك الأمل الحديث في جوهره، والدعاء حتى لا تنقلب الآنسة ثيولوجيا/ دين على أخواتها المجتهدات، وأن لا تكون بدائية إلى درجة تجعلها تشير إلى الاختلافات العميقة بين إشعاعها ونور العقل.

المعتقد جذر حُرّ (ذرّة حرّة) قادر على الالتصاق بأيّ شيء. لا يمكن، بحسب تعريف المعتقد، تأمين موضوعات المعتقد مسبقاً. بعد إطلاق العنان لهذا الشبح الطائش، يبدو المعيار الخامس من قانون المساواة في التشغيل محاولة يرجى منها التمكّن من استعادة السيطرة، أو على الأقل إدارة وهم المعتقد. المعايير الأربعة الأولى ابتدعت المعتقد، وأطلقت له العنان، وجعلته قوّة غامضة مبهمة فوق المساءلة. لقد أُعطي المعتقد سيادة مجانية، ويُعرف بهذه السيادة (على نفسه)، ثمّ وفي تحوّل حديث واضح، على

مستوى الثيولوجيا السياسية، يحاولون إدارة مسألة المعتقد، الذي أصبح سيّد نفسه، في علاقة متميّزة محتملة مع القانون بموجب إثبات امتلاك «دين أو معتقد». يسعى المعيار الخامس إلى إعادة الجنّي إلى القارورة؛ إنه يحاول التفاوض على الصفة نفسها التي تعرّفه بوصفه معتقداً لا يقبل التفاوض أو المساومة. لا يتأهّل المعتقد إلى مرتبة المعتقد أبداً ما لم يخضع إلى المبادئ المهيمنة للكرامة (=wurde). من الواضح أن محاولة وضع شروط لما هو غير مشروط بطبعه سيكون نجاحها محدوداً. بالنظر إلى المعايير التي تمّ تقديمها قبل قليل يبدو جلياً أن بعض المعتقدات سوف ترفض الخضوع.

لا عجب في أنّ التنافر بين المعايير الأربعة الأولى (التي تطلق العنان للمعتقد) والمعيار الخامس (الذي يفرض شروطاً على المعتقد) يتجلى بانتظام في المحاكم. في المعارك الدائرة بين حريّاتنا التي لا شكل ولا ملامح محددة لها لا تصمد الحرية الواردة في «الحقوق» و«المساواة في الحقوق» أمام «حريّة المعتقد» إلا لبعض الجولات. المؤمنون المشهود لهم بالإيمان -المسيحيون القائمون بفروض الدّين مثلاً- يُعترف لهم دائماً بالاتفاق مع المعيار الخامس؛ لأنّ مجرّد الشكّ، حتى لا نقول قطع الروابط بين المسيحية والمساواة والحرية، سيكون أكثر ممّا تتحمّله أسطورة الديمقراطيات الغربية الحديثة وديمغرافيتها. ولكن على الرغم من التصريح بالتوافق حول المعيار الخامس، يسمح للمصدّقين بالدين أن يختلفوا مع حقوق الآخرين. لقد صدر عن المحاكم استبعادات من التشريع، مثيرة للجدل، على أسس دينية بخصوص الجندر (الجنس) والميول الجنسية، ولكن هذا لم يحدث أبداً في شأن العرق أو الإعاقة. لا تحظى كلّ الخصائص المحمية (الحياة الجنسية/ الجندر، الحمل/ الولادة، الأصل/ العرق، الإعاقة والسن) بالقدر نفسه من الرسمية، والقدر نفسه من الحماية، على الرغم من أنّها كانت جميعها استجابةً لغليان اجتماعي وسياسي غير بعيد. لقد أصبح الصراع بين الدين والحياة الجنسية (ولا سيما المثلية

الجنسية) نقطة اشتعال ثقافية حارقة، ومسرحاً لمحاكمة أو اختبار الحريات المتنافسة؛ لأن العقيدة الدينية و(المثلية) الجنسية أقلّ تأميناً، وأضعف من السنّ والولادة والإعاقة أو العرق.

كلّما استثنينا معتقداً مُترسّخاً من متطلبات العدل فيما يخص (مسألة) الحياة الجنسية يُعيد الحكم اهتمامنا مرةً أخرى إلى التحالف الهشّ، وعدم التوازن بين «المعتقد الديني والمعتقد العلماني (الدنيوي)». لماذا لا نُعير اهتماماً لمعارضة المثلية الجنسية إلّا إذا كان الله يُقرّ/ يدعم هذه المعارضة، أو إذا كانت منبثقة عن جهة مقدّس بامتياز؟ المعتقد هو نادٍ مغلق (محدود العضوية). لا يوجد حول الطاولة مكان للمعتقدات السياسية الصرفة (التي تعرف بـ«آراء»/ وجهات نظر)؛ أعني المعتقدات التي لا تستطيع حشد مجموعات كبيرة ورسمية، أو المعتقدات التي تنقصها المؤسسات ودعائم القدم والتاريخ لتثبت منزلتها، وتدافع عن نفسها.

في كلّ مرّة يتمّ إدخال تعديلات على المعيار الخامس على سبيل التنازل أمام إكراهات المعتقد التي لا ينكرها أحد، يصبح المعتقد، إذا جاز التعبير، أكثرَ قوةً، ونُسلِّطُ الضوء على قوة الوهم الذي ابتدعناه ولا يمكننا تجاوزه. نحن نجسّم مفهوم المعتقد «حازماً» و«غير قابل للمساومة» (يسبّب إشكالاً للمجموعة) و«صلباً» و«غير حقيقي»، ومع ذلك حقيقياً إلى درجة أنه يجب على الواحد منا أن يتصرّف كما لو كان المعتقد أكثر من حقيقة وواقع. نعزّز مجموعة المفردات الغريبة والمخيفة التي تحيط بالمعتقد، الكلمة التي أصبحت في حدّ ذاتها نقطة التقاء للتعاونيات المُعترف بها، التي هي بحاجة إلى الالتقاء بأعداد كبيرة حتى تستجيب للشروط القانونية للإيمان. يتمّ الاعتراف ببعض المعتقدات، في حين يتمّ إقصاء أخرى بالقوّة وبطرق مثيرة للجدل، ولكن هذا كلّه يظلّ بأكمله داخل تعريف المحكمة المبهم، الذي لا يمكن التكهّن به للمعتقد.

لا نستطيع الهروب من المفارقة (التناقض) التي أسّسنا لها: سلطة

خارجية نسمح بها ونحترمها (الاستسلام لقانون الآخر(الإلهي) في إطار نظرة إجمالية تعطي الأولوية للاستقلالية فقط ما دامت هذه السلطة الخارجية لا تمسّ السير اليومي للديمقراطية، أو تأتي بقانون بديل للنظام القانوني. لا عجب أن الهستيريا، بسبب الشريعة الإسلامية، لا تزال مستمرّة. إن تهديد الشريعة يزيد مؤسّسة «السلطة الخارجية»، أو القوانين الأخرى التي سلّمنا بها فيما يخصّ «المعتقد» دون أيّ استفزاز خارجي، صلابةً ووضوحاً. تتجاهل التحقيقات حول التعصّب، التي تأمر بها الحكومات، وتنفق عليها الأموال الطائلة، التحقيق في كيفية تأصّل تهديد التعصّب في مفهومنا للمعتقد. لقد تمّ تحديد المعتقد وتصنيفه باعتباره مسألةً دينيةً أساسيةً واستثنائيةً زمن التنوير، ولكنه بلغ درجة محمومة في الفترة الأخيرة. لقد أنشأنا مجموعة أخرى من النصوص التي تُحيِّرنا، وتجعل مسألة المعتقد أكثر غموضاً، بحمايتنا للمعتقد، والعمل على الحدّ من عصابة المؤمنين المحتملين.

من الواضح أن قوانين الدين أو المعتقد لا تفكّر في نظرية المعرفة، ولا تُحقِّقُ في كيفية عمل المعتقد الحقيقية في المجتمع. إن المهمة هي التسيير القانوني. ويتمّ ذلك بوضع المفاهيم الأساسية على رقعة شطرنج («المعتقد»، «الدين»، «الاختيار» «المعرفة»)، ثم يُضاف إلى ذلك، لسبب وجيه، التقابل بين الصدق و«مجرّد/ سوى» (مجرّد بمعنى معتدل، ولكن كذلك بمعنى سطحي وتقليد ومزوَّر). جُعلت المفاهيم والمقارنات فضفاضة ومرنة عن قصد، حتى تسمح، بطرق متعددة، بترتيب القطع، ووضع عدة سيناريوهات للكش ملك صالحة لجولة بعينها دون سواها. تؤدي المفردات من نوع «المعتقد» أو«المعرفة» الدور الذي للمقصّ والورقة والحجر في لعبة الحظّ. بما أن الورقة تلفّ الحجر، إذاً يفوز المعتقد على المعرفة (بشرط أن يتمّ البتّ في امتلاك المعتقد «للعمق» المطلوب). تعتمد النتيجة، في كلّ حالة، على العيار الذي يُسند إلى القوّة النسبيّة للكلمات، مثل «المعتقد» «الاختيار»، وكذلك على الترتيب الهرمي الذي توضع فيه الكلمات.

تعدُّ القوانين البريطانية مثالاً صارخاً آخر على التكييف الأخرق «للدين» مفهوماً وخاصيةً محميةً. ومن الواضح أن هيئات تشريعية أوربية أخرى تؤدي اللعبة نفسها. يقترح حسين أغراما (Agrama)، في مساهمته الواردة في الفصل (25) من هذا الجزء (ولا سيما في مناقشته لعمل مايانثي فرناندو Mayanthi Fernando)، أن مجموعة مماثلة من المفردات تُستعمل في فرنسا لمنع حجاب (خمار) المسلمات. أن تُثبت أن الحجاب «اختيار» يعني أنك تُثبت فضيلته لأنه اختيار حُرّ وليس إكراهاً. لكن إذا أردت إثبات أنّ الحجاب اختيار شخصي، فإنّك ربّما تجد نفسك عالقاً قد تقطّعت بك السبل، ودون أيّ مساندة من السلطات الرسمية؛ دون دعم كافٍ (ما قد يصبح تأثيراً عكسياً مثل الإكراه)، قد تكون قضية الحجاب، من النوع الذي لا يمكن الدفاع عنه، واهية وعالقة مثل تلك المعتقدات التي لا يُؤيدها في المحاكم أعداد كافية من المنتمين. إنَّ تعارض الأسس المنطقية لمنع الحجاب لدليل يثبت مدى مرونة النتائج عندما تُعتمد مفردات مثل «المعتقد» و«الاختيار». ويساعد التضارب نفسه بين الأسس المنطقية على مزيد التفكير في الطرق التي يستعمل بها القانون المؤشّر المتحرّك «للعمق». تضع قضايا العمق والصدق القانون في المنزلة المشؤومة والسخيفة في الآن نفسه ليؤدي دورَ الربّ العالم بكلّ شيء، ويختلس النظر إلى الروح (الباطن). من المفارقات أن فحص باطن الفرد تقوم به هيئات عامة (علمانية) لطالما أعلنت التزامها المبدئي بالفصل بين المعتقد الشخصي والسلوك العام لدى كلّ مواطن من مواطني الدولة. هناك المزيد الذي يمكن الحديث عنه بخصوص المحاكمات الغريبة للصدق. عند إجراء اختبار الصدق، الاستعارة المكانية التي يتمّ استعمالها هي المدى والعمق، ولا يُسلَّط الضوء على العمق الفردي فحسب. لا يمكن للمعتقدات والممارسات أن تكون صالحة وقوية بمفردها، لا يمكنها أن تتشكّل من جديد. يجب أن تجتاز بنجاح اختبار التزامنية والعمق التاريخي. وحتّى يتمّ الاعتراف بها، لا بدّ من أن يتمّ إقرارها بأعداد كافية، كما يجب

أن يكون لها عمق تاريخي كافٍ. وهذا ما يعني غالباً، وبشكل مفيد، أن المعتقدات المتأهلة هي تلك المدعومة من طرف السلطات الدينية، وتقرّها نصوص التيار الديني الرئيس (المتأهّل والعريق). لكن التحكيم باللجوء إلى الأرضية المتصدّعة/المنقسمة للنص والسلطة يترُك مجالاً واسعاً للمناورة. يسمح هذا التحكيم بإسناد الثقل والخفّة بمقاييس مختلفة للديانات والممارسات المختلفة داخل تلك الأعراف والتقاليد. يُسمح لنا بالبتّ فيما سوف يصبح في تقديرنا أساسياً ورسمياً وتأويلاً حقيقيّاً؛ وهذا يعني ما نقدّر أنه «لا يتعارض مع الكرامة الإنسانية»، ويتفق مع أهداف الدولة الحديثة.

تُظهر الأسس المنطقية المتكافئة والمتناقضة لمنع الحجاب النفوذ الهائل لهذا المؤشّر المتحرّك للعمق. على المسلمات الفرنسيات اللائي يسعين للدفاع عن الحجاب إيجاد القدر الكافي من السياق؛ ما يكفي من الإقرار فقط ليصبح الحجاب التزاماً تأذن به السلطات، وليس إقراراً يجعل لباس الحجاب «إكراهاً»؛ عليهنّ التحكم في درجة الإلزام. وهذا أقرب إلى إعطاء المعتقد المتأهل الوزن الصحيح في القانون البريطاني. لابُدّ أن يثبت المعتقد الحقيقي شيئاً من المبالغة أو السموّ حتى يتميّز عن المعرفة. ولكن لا ينبغي أن يُظهر المبالغة التي قد تكون تعصّباً، ولا يدعمها التيار الديني العام. عليه أن يكون ثقيلاً بما يكفي ولكن خفيفاً بما يكفي حتى يكون مرناً وقادراً على التحالف مع المفاهيم الأساسية لحقوق الإنسان. على نحو مماثل، على المسلمات الفرنسيات أن يبيّنَّ أن دوافعهنّ خارجية وتتجاوزهن، دون السماح لهذه القوة (الخارجية) أن تكبر إلى حدّ احتمال تحويلهنّ إلى دمى سخيفة (من المؤمنات) تُلبي كلّ ما يُطلب منها. عليهنّ إيجاد ما يكفي من السياق والصلة (العمق) لتسميتهنّ ملتزمات حقاً، ويرفعهن فوق حاجز الاختيار المجرّد (مجرد رأي) إلى منزلة الإيمان. الدولة فحسب تعرف سرّ مكان هذا الوسط المثالي. من الصعب تصوّر المسيحية تمرّ بهذا الاختبار المستحيل والخرافي. القطع على رقعة الشطرنج تساعد على إنهاء اللعبة من جهات متماثلة ومتقابلة.

إنَّ الدول لا تكتفي بالأمل والصلاة (الدعاء) عندما تبحث عن أفضل أنواع الديانات.

مراجع مختارة:

- Anidjar, Gil, «Secularism», Critical Inquiry33, I (2006): 52-77.
- Diderot, Denis and Jean le Rond d'Alembert, L'Encyclopédie, Paris, Bordas, 1967.
- Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003, Accessed April 8, 2014 at http:/www.legislation.gov.uk/uksi/2003/1660contents/made.
- Equality Act2010, Accessed April 8, 2014 at; http:www.legislation.gov.uk/ukpga/2010/15/contents.
- Grainger plc and others v Nicholson, Employment Appeal Tribunal 3 November 2009 [2010]I.C.R. 360.
- Kant, Emmanuel, Critique of Pure Reason, Tans. Norman Kemp Smith, London, Palgrave Macmillan, 2007.
- Lopez, Donald S., "Belief", In Critical Terms for Religious Studies, edited by Mark C. Taylor, 21-36. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Sherwood, Yvonne, Biblical Blaspheming: Trials of the Sacred for a Secular Age, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.



الفصل الثالث
الإيمان بالحريّة الدينيّة

Elizabeth Shakman Hurd

«كلّ من يُعرّف نفسه مؤمناً... (مع أن حريّة الدين للمؤمنين ولغير المؤمنين) يستطيع أن يلتحق بمائدتنا المستديرة».
(Suzan Johnson Cook) سفيرة الولايات المتحدة المتجولة/المتنقلة لحرية الدين العالمية، مجلس العلاقات الدولية.

«لا يمكن ترحيل تصنيف المعتقد من مجتمع إلى آخر... ومن يفعل ذلك يتحمّل عواقب فعلته».
(Donald S. Lopez Jr).

مثل الفيلم الجيد، هناك شيء ما تُقدمه حكاية الحريّة الدينية العالمية لكل الناس؛ إنّها قصة تضع الظالمين الجبناء في مواجهة المنقذين الأبطال؛ إنها تروي قصة انتصار القانون الدولي على الذين يرفضون الانضمام إلى القواعد والمعايير الدولية؛ إنها تقدّم التسامح العلماني على العنف الديني؛ إنّها حكاية تطوّر الإنسان والتحرّر؛ حكاية تغيير ظروف الاضطهاد لتحرير الناس -ولاسيّما النساء والأقلّيات- من طرق الاضطهاد البدائية والتمييزية؛ إنها قصة انتصار السوق الحرّة، انتصار الحرية «الحقيقية» والدين «الحقيقي»، اللّذين يُقال إنّهما يظهران بشكل طبيعي عندما تختفي سلطة الحاكم من الحياة

الدينية (للناس). واليوم، وبصفة خاصّة، هي حكاية إقناع الولايات المتحدة لأصدقائها الآخرين، ولاسيّما المسلمين، بأن من الأفضل تأييد منوال خاصٍّ من حرية الدين، بوصفه قالباً لتنظيم ودمقرطة السياسة والمجتمع.

يتحدى هذا المقال هذه الرواية، بالتركيز على جانب جوهري من جوانب الدعوة إلى الحريّة الدينية. غالباً ما يوصف دعاة الحرية الدينية بتأييدهم حقَّ اختيار «الدين أو المعتقد»، على الرغم من أخذ الممارسة الدينية في الحسبان، يظلّ المعتقد المحدّد الأهم في تعريف التديّن، ومن ثم ليس هناك دين من دون معتقد. يسعى دعاة الحرية الدينية كذلك إلى حماية حقّ الفرد في الاختيار بين الدين والإيمان أو الكفر. يُعدّ الاختيار العنصر المحدّد في تعريف الحرية.

أيّ نوع من الدين، وأيّ نوع من الموضوعات الدينية، يفترضون ويدعون إليه من خلال هذه المساعي؟ ما هي عواقب النهوض بالحريّة الدينية، كحقٍّ في الإيمان أو الكفر، وحقّ الاختيار من بين العديد من المعتقدات في سوق حرّة للديانات؟ ما هي الخلفيات التاريخية لهذه الافتراضات؟ هل تستطيع البرامج الحكومية والمبادرات الدولية وآليات حقوق الإنسان التي صُمِّمت لتأمين الحقّ في حرية الدين للجميع أن تُعمّم فعليّاً، وتؤسّس لمفهوم جديد للفرد المؤمن وغير المؤمن (الكافر)؟ هل بالإمكان الاستمرار في النهوض بالحرية الدينية قاعدةً كونيةً، إذا نظرنا إلى الإيمان وشريكه الذي لا يستسلم (الكفر) نتيجةً لخطاب سياسي تاريخي بعينه بدلاً من علامة للمُقدّس؟

يساهم دعاة الحرية الدينية في العالم في تطبيع الأشخاص «المتدينين» الذين يعدّون العقيدة صفة كونية مُحددة في تعريف التديّن، وحقّ الإيمان جوهر الحرية. بما أن الأفراد والمجموعات في أنحاء العالم كافةً يخضعون للنظم القانونية لحريّة الدين، ويخضعون كذلك لنمط محدّد لاقتصاد دينيّ حرّ ينخرط فيه المؤمنون وغير المؤمنين. يشكل هذا المسار التحويلي الدين بطرق معيّنة يسهل التعرّف إليها.

موضوع الحريّة:

سعت السلطات الدولية إلى تعريف حرية «الدين أو المعتقد» من أجل تأمين الحرية الدينية قانونياً. بالنسبة إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة المكلّفة بمتابعة تطبيق الاتفاقية الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية، تشمل الديانة، أو المعتقد، معتقدات «الموحّدين، وغير الموحّدين، والملحدين، وكذلك الحقّ في عدم اعتناق أيّ دين أو معتقد». يرى الباحث في الشؤون القانونية مالكولم إيفانس (Malcolm Evans) «أنّ حريّة المعتقد والمجاهرة به، التي لا تخضع لغير القيود الضرورية لحماية حقوق ومصالح الآخرين، من مشمولات حماية حقوق الإنسان، وليس المعتقدات ذاتها». بالنسبة إلى مكتب المملكة المتحدة للخارجية والكومنولث تعتمد حماية المعتقد أو عدمها على «الإقناع والجديّة والتماسك والأهمية». «عادةً ما تكون كلمة "دين"، ولكن ليس دائماً، مرتبطةً بالاعتقاد بإله أو آلهة متعالية، قوّة أو قوّات خارقة تفوق قوّة الإنسان تهتمّ بمصير الإنسانية. كلمة معتقد لا تشمل بالضرورة ذاتاً إلهيّة؛ إنّها تدلّ على مستوى معيّن من الإقناع والجديّة والتماسك والأهميّة. إذاً، هذه الحماية لا تُغطّي كلّ المعتقدات. مثلاً، لو اعتقد أحدهم أنّ القمر مصنوع من الجبن، يُستبعد أن يحظى هذا المعتقد بالحماية». هناك توتّر لافت للنظر بين هذه المحاولات اليائسة لتعريف الدين، أو المعتقد، خدمةً للقوانين والتشريعات الدولية، وانصراف الباحثين في أمور الدين، منذ زمن بعيد، عن مساواة الدين بالباطن والمعتقد. أدّى تصحيح المسار هذا إلى ما وصفته كونستانس فوري (Constance Furey) «تحوّل جوهري في الطريقة التي يفكّر فيها العديد من علماء الدين الآن في موضوع الدين...يُقوّض هذا التيار الجديد في البحث في الشأن الديني فرضية أن عمل الباحث في الدين اختياري و(يُفضّل أن يظلّ كذلك)». كتب إيفون شيروود (Yvonne Sherwood) في الفصل الثاني من هذا الكتاب: «لقد أفنى الباحثون في الدين معظم طاقاتهم، خلال الثلاثين سنة

الأخيرة، في الفصل بين الدين والمعتقد»، الذي دُحر إلى الهامش لأنه مفهوم فرضه الاستعمار/المسيحية (مفهوم استعماري مسيحي). يبدو من خلال هذا التحوّل في الاهتمامات أن علماء الدين يسعون إلى اللحاق بالتجربة الدينية الحقيقية المعاشة.

لقد كان اعتناق ديانة دائماً يتضمّن اختياراً بين الإيمان والكفر. في استشهاد له بكاهن مستعمر من المناطق النائية في كارولينا (Carolina) يُدعى تشارلز وودمايسن، يروي لنا المؤرّخ جون بتلر (John Butler) أنَّه «لاحظ الحيرة الدينية، والإعجاب، والنفور، والالتباس والمراوغة واللامبالاة بدلاً من عدم التصديق أو الاختيار بين الإيمان والكفر». في تفسيره صعوبةَ مساواة المعتقد بالدين يوضّح بتلر (Butler) أنّ جمهور المؤمنين نادراً ما يعبّرون عن آرائهم في الدين بالطرق التي تستعمل الثنائيات التي يستبعد بعضها بعضاً. أشار ت. م. لورمان (T.M. Luhrmann) إلى نقطة مشابهة في (New York Times) في حديثه عن الإنجيليين الأمريكان (American Evangelicals) المعاصرين:

> كثيراً ما يعتقد العلمانيون الأمريكان أن الشيء الأهم الذي يتوجب فهمه هو لماذا يؤمن الناس بالله؛ لأن الإيمان، في نظرنا، يسبق العمل، ويبرّر الاختيار. هذا جزء من نمط تفكيرنا الشعبي: الإيمان يأتي أوّلاً. وهذا لم يكن حقاً ما لاحظته بعد سنوات عديدة قضيتها في الكنائس الإنجيلية، رأيت الناس يذهبون إلى الكنيسة ليجرّبوا السعادة، ويتعلّموا كيفية الحصول على المزيد منها. اليوم، أجد من الأفضل التفكير في الإيمان كجملة من المسائل يرغب الناس في التركيز عليها بدلاً ممّا يُخمّن الملاحظون عمّا يحمل الناس من أفكار (معتقدات).

ينظر دارس الديانات، في الأمس واليوم، نظرة الريبة إلى الفرد الغائب، الذي يختار بحرية أن يؤمن، أو لا يؤمن، والذي يصرّ على البقاء، والغريب أنه يلوح كبيراً في عالم دعاة حرية الدين في العالم. تتوقّف الحماية الدولية لحرية الدين كقاعدة كونية على -وحتى تُقدّس- سيكولوجية دينية تعتمد على مفهوم الفرد الحرّ الذي يتخيّر معتقداته، ويُجسّمها بكلّ حريّة. إن هذا الفهم للدين يطبع الأشخاص المتديّنين الذين يعتقدون أن «الإيمان» خاصيّة كونية محدّدة لمعنى الإيمان، ويعدّون حرية الاختيار جوهر الحرية. إنّ ترسيخ واستمرارية هذه المقاربة للدين شكل تاريخي من أشكال الإيمان، ومفهوم مُحدّد وعارض في تاريخ المعتقد.

تشكّك رواية طلال أسد حول تجربة المعتقد المتغيّرة في عالمية الشرط الليبرالي الديمقراطي، الذي يجعل المعتقد أو الضمير المُحدّد السليم والمناسب لهوية الفرد، وأصبح، تبعاً لذلك، يمثل جوهر التديّن في نظر الكثير من الليبراليين. نشأ مفهوم المعتقد، بحسب أسد، مع بداية ظهور سيكولوجية دينية جديدة، ومفهوم جديد للدولة في أوربا في القرن السابع عشر. بحسب هذه النظرية، وهو ما يعدّ جوهر نظرية جون لوك (John Locke) للتسامح، يجب أن لا يكون المعتقد مفروضاً لأن في هذا تعارضاً مع الكرامة الشخصية، ولا يمكن أن يكون مفروضاً لأنه يوجد في مكان خاصٍّ جداً في عقل الفرد. الأصالة، بحسب العديد من الفلاسفة الليبراليين، «تتمثّل في قدرة الشخص على اختيار معتقداته أو معتقداتها، والعمل بما تقتضيه». وصف دونالد لوبيز (Donald Lopez) هذا المفهوم السائد في القرن السابع عشر«بأنه نظرية اعتقاد؛ أي افتراض مستمدّ من تاريخ المسيحية: الدين، أوّلاً، وقبل كلّ شيء، حالة سموّ باطنية توصل إلى بعض الحقائق». رافق هذا الخطاب عن المعتقد مفهوم خاص للدولة العلمانية كما يوضّح طلال أسد: «على الرغم من أنّ الإصرار على استحالة تغيير المعتقد من الخارج كان، على ما يبدو، يوحي بشيء عملي فيما يخصّ المعتقد (مكانه، موقعه الفريد المستقلّ

الذي يتعذّر وصول الغير إليه)، كان في الواقع جزءاً من خطاب سياسي حول "الخصوصية"، المطالبة بالحصانة/الحماية المدنية في ما يتعلق بالمعتقد الديني التي تقوّي مفهوم الدولة العلمانية، وتصوّراً من نوع خاصٍّ للدين».

على غرار بتلر، يجلب طلال أسد الانتباه إلى التجربة المعاشة المتغيرة للمعتقد. لقد كانت التجارب التي تترجم الآن إلى معتقد (croyance) جزءاً لا يتجزّأ من علاقات اجتماعية وسياسية متميزة وحساسيات. يعبّر عن هذا، مثل ما يوضّح طلال أسد، وصف دوروثيا ويلتيك (Dorothea Weltecke) لفتاة بدوية تُدعى أود فوراي (Aude Fauré) كان قد تمّ جلبها إلى التحقيق (الاستجواب):

> كانت، كما قالت، غير قادرة على الاعتقاد بالله (credere in Deum). تشير ويلتيك (Weltecke) الى أن ما أرادت قوله ينبع من سياق مفصّل. كانت أود فوراي (Aude Fauré) تعتبر وجود الله من المسلّمات. كان ذلك لأنها، بسبب يأسها، لا ترى في القربان المقدّس سوى الخبز، ولأنها وجدت نفسها في صراع مع أفكار مزعجة بشأن التجسيد، كانت قد فقدت الأمل في رحمة الله. لا يمكن الجزم بأن «عقيدة» ظهور جسم الله في شكل رغيف الخبز تتعرّض هنا للتشكيك. ما يُعبّر عنه كان، بلا شكّ، هو علاقة الفتاة المعذّبة مع الله، التي سببها عدم رؤية الله في الخبز. باختصار، ليست المشكلة مسألة غياب مفهوم المعتقد الحالي لكن هناك شيء ما حقيقي في مجتمعات ما قبل الحداثة، ولكن الكلمات التي تُرجمت على هذا النحو كانت جزءاً لا يتجزّأ من علاقات اجتماعية وسياسية متميّزة، وعبّرت بوضوح عن حساسيات مميّزة؛ كانوا يعيشون هذه العلاقات أوّلاً، وأحياناً يُضمّنونها في نظرية.

على غرار فوراي، بتلر، شيروود، لوبيز، لورمان (Furey, Butler, Sherwood, Lopez, Luhrmann) وآخرين، لم تزد مناقشة طلال أسد لمفهوم المعتقد إلا تعقيداً لمفهوم الحقّ العالمي في الحريّة الدينية، الذي يُفهم على أنّه حريّة «الإيمان» (أو الكفر). ما دامت حماية حريّة الدين تتوقف على، وحتى تقدّس، سيكولوجية دينية ترتكز على مفهوم الفرد الحرّ، الذي يتخيّر معتقداته ويجسّمها، ومفهوم خاصّ للدولة العلمانية التي لا تفرض (ولا تستطيع أن تفرض) تلك المعتقدات، ترفع تلك المشاريع من قيمة أشكال معيّنة من السلبية الدينية، وتفضّلها (غالباً في القانون) في حين تعطّل أشكالاً أخرى ولا تبجّلها. بتطبيع هؤلاء الأفراد في نظر الذين يرون أنّ «الإيمان» خاصيّة كونيّة محدّدة لمعنى التديّن، ويعدّون حرية الاختيار جوهر الحريّة، تستبعد هذه المشاريع أساليب أخرى للحياة في هذا العالم، كأجزاء من مجتمعات تربطهم بها علاقات امتنان، دون الحاجة إلى اهتمام أو قلق بشأن المعتقد الشخصي للفرد.

لكن للمعتقد ذاته حدود كذلك، المعتقد ليس حرّاً. الدين أو المعتقد، كما بيّنت شيروود في الفصل الثاني، «نادٍ مغلق (محدود العضوية). لا يوجد حول الطاولة مكان للمعتقدات السياسية الصرفة (التي تُعرف بآراء/ وجهات نظر)، أعني المعتقدات التي لا تستطيع حشد مجموعات كبيرة ورسمية، أو المعتقدات التي تنقصها المؤسسات ودعائم القِدم والتاريخ لتثبت منزلتها، وتدافع عن نفسها». إن النهوض بـ(الدعوة إلى) الحرية الدينية في العالم جزء من قصة أكبر تضمّ ثمن وعواقب خلطٍ، عبّر عنه ويليام كافانو (William Cavanaugh)، بين «ترتيب مشروط للسلطة في الغرب الحديث وخاصية كونية خالدة لوجود الإنسان».

تلقى العولمة القانونية لحقوق المؤمنين وغير المؤمنين زخماً هائلاً. أُطلقت نداءات عاجلة من أجل اتفاقية دولية تحمي (غير) المؤمنين. انضمّ باحثون بارزون، أمثال مالكولم إيفانس (Malcolm Evans) إلى جوقة

(كورس) من الخبراء يحذّرون من اعتبار الحماية القانونية للحريّة الدينية مجرّد «اختيار»، كما في السابق، بما «أنّها تتحوّل بسرعة إلى ضرورة للحيلولة دون المزيد من التدهور لمنزلة الذين يدينون بدين في العديد من البلدان». لقد تمّ تكليف المجتمع الدولي بـ «تطوير فهم أكثر دقّة لما ينجر فعلاً عن حريّة الدين باعتبارها حقّاً إنسانيّاً، وأن تُفعّل ذلك بطريقة شفّافة تستطيع الجهات المعنية المساهمة فيها»، حتى «ربّما نجد أنفسنا في موقف أفضل، فنطوّر الوسائل التي تمكّننا من تحقيق ذلك». هناك دفع باتجاه التوافق على قاعدة، والاتفاق على تعريف وتثبيته في اتفاقية. لقد تمّ اقتراح حماية الحرية الدينية بوصفها علاجاً للعديد من الأمراض التي تصيب المجتمع، من الفقر والاضطهاد وصولاً إلى العنف والتمييز. قد تبعث اتفاقية دولية، بحسب ايفانس، الحياة من جديد في توافق دولي سقيم لم «يفعل إلا القليل في مجابهة موجة متزايدة من القيود المفروضة، والعداوة والعنف التي عاشها العديد من المتديّنين». سوف تتناول الاتفاقية بشكل مباشر المشكل الرئيس (المُلح)، الذي يتمثل الآن في إلزام الدول بتبرير فشلها في احترام وحماية حقوق كل المؤمنين. تتضمّن الإشارة إلى الدين أو المعتقد، خارج الولايات المتحدة على الأقلّ، المعتقدات غير الدينية. ليس المتديّنون فحسب؛ بل كذلك غير المتدينين يُعرّفون بمعتقداتهم. يُقال: إنّ المعتقد يشمل الجميع.

لكن التفاصيل التاريخية الخاصة لظهور نوع من اقتصاد المعتقد وروابطه الحميمة، وعلاقاته التأسيسية بالمفاهيم الحديثة للدين ما بعد البروتستانتيّة، تُقوّض الوعود الضمنية بالحرية في طموحات إيفانس القانونية الدولية. لا يكتفي دعاة الحرية الدينية المعاصرون بحماية أصناف معيّنة من الذوات المتديّنة والأفراد؛ بل يساعدون أيضاً في خلق أفراد و«جماعات دينية» يرون أنّ الإيمان والاختيار، بالمعنى الذي أدخله إيفانس التاريخ، ومجّده طلال أسد؛ الخصائص التي يُعرف بها معنى التديّن وحقّ الاختيار بين الإيمان وعدمه، جوهر المقصود بالتحرّر. إنّ تحقيق وحدة حرية المعتقد هذه (الاعتقاد

في المعتقد)، إذا جاز التعبير، في جميع مجتمعات المؤمنين وغير المؤمنين، هو تحقيق «الحرية الدينية». يصرّ إيفانس على أنه يجب على «المجتمعات الدينية أن ترفض الجاذبية الظاهرية للمطالبة بتلك الحريات لنفسها، أو القبول بها، وأن لا تتردد في دعم الحرية الدينية للجميع. إذا لم، أو إلى أن، تصبح الجماعات الدينية جاهزة لمناصرة الحريات التي تتمنى لأتباعها ولكلّ الناس، ربّما تكون فرصة تعزيز جدي لحرية الدين أو المعتقد ضئيلة».

إن ربط الدين والطوائف الدينية بالحقّ في حرية الإيمان والمؤمنين لا يترك مجالاً واسعاً لبدائل يكون فيها الدين أخلاقاً، وثقافةً وحتى سياسةً، ولكن ليس بالضرورة دون عقيدة أو حرية. إن عملية وضع اليد على الدين دون العقيدة يوصد الباب دون المنشقين والمشكّكين، الذين هم على الهامش، أو خارج «جماعات المؤمنين» فحسب، التي يمجّدها دعاة الحرية الدينية، الذين تغمر أصواتهم أصوات المؤسسات والسلطات التي يُفترض أن تتكلم باسمهم. تمنح عملية وضع اليد السلطات صلاحية تقرير أيّ معتقد يستحق حماية خاصّة، أو مباركة، وتضع حدّاً لعدم الاستقرار الأساسي لمفهوم المعتقد الديني. من يقرّر ما يعدُّ معتقداً دينياً جديراً بالحماية والإعفاء القانوني، وليس مجرّد اعتقاد من نوع آخر؟

تنبني الدعوة إلى الحرية على مفهوم خاص للفرد «الحر»، مؤمناً كان أو غير مؤمن، تروّج له مؤسسات وآليات علمانية دولية. إن هذا الفرد الذي يختار بحرية بين الإيمان والكفر، كما لاحظت ليلى أبو لغد (Lila Abu-Lughod)، بخصوص الإنسان من منظور الليبرالية العلمانية، موجود في «كلّ مكان- ينقل، يُقاوم، له اسم في العامية، يحتج به في الخلافات السياسية، وجُعل اللغة القياسية التي تفرضها السلطة». إن موضوع الحرية الدينية هو الفرد المستقل الذي يُعرف باختياره الحرّ بين الإيمان والكفر. هذا تأكيد جديد لقول سوزان جونسون كوك (Suzan Johnson Cook) في المقدّمة (الاستشهاد الذي افتتحنا به الفصل) «كلّ من يُعرَّف (يسمّي) نفسه مؤمناً...

(مع أن حرية الدين للمؤمنين ولغير المؤمنين) يستطيع أن يلتحق بمائدتنا المستديرة». لقد أصبح موضوع الإيمان/ الكفر هذا مألوفاً، ليس من خلال التزامات الولايات المتحدة الدينية الخارجية فحسب؛ بل كذلك من خلال انتشار الأنظمة الشرعية الشعبية في العالم، والمبادرات الإدارية التي تبنّت هذا النموذج، وتهدف إلى النهوض بالحريّة الدينية. تعزّز هذه المبادرات مفهوماً معيّناً للدين (الحر) كأطروحات يتبنّاها المؤمنون، وهكذا يصبح الدين، كما يراه وب كين (Webb Keane)، «ليس مسألة تربية عملية أو طقوس شعائرية... بل مسألة اعتقادات ذاتية».

الانتقال إلى «الحرية ذاتها»:

عندما يخضع الأفراد والدول حول العالم لنظم قانونية لحرية الدين-عندما يفعل العديد منهم ذلك بسرعة البرق تحت ضغوط دبلوماسية، وحوافز تجارية، وفوائد أخرى ينتظر تحقيقها- فهم يتبنّون كذلك نموذجاً معيّناً للاقتصاد الديني الحر. يفترض دعاة الحريّة الدينية الدوليين، ويبتدعون؛ الشخصَ موضوع نموذج الاقتصاد الديني الليبرالي الجديد؛ شخصاً عاقلاً، متطوعاً فاعلاً، يبحث عن الخيارات الدينية التي تناسبه أكثر. تصف كورتني بندر (Courtney Bender) هذا النمط من التطوّر الديني المرتبط برودني ستارك، روجر فينك ولورنس ر. ياناكون (Rodney Stark, Roger Finke, Laurence R. Iannaccone) وفي الفصل الخامس من هذا المجلّد، قائلة:

> عندما تغيب اللوائح التنظيمية للدولة...تنعم المجموعات الدينية بحرية التّنظُّم، كما تتمنى وتنهض وتسقط بحسب قدرتها على إغراء مستهلكي المادة الدينية.
>
> من الواضح أن أنماط اقتصاد الدين أخذت الكثير من مدرسة شيكاغو الاقتصادية. إذاً، في هذا النمط، يبحث الفاعل المتدين العاقل المتطوع دون توقف عن الاختيار الديني الذي له نظام تعويض، وهو الأنسب بالنسبة إليه.

> تزداد قيمة الحرية الدينية الفردية في سوق الديانات حيث يوجد عدد هائل من المؤسسات (الشركات). من آثار المنافسة زيادة الحيوية الدينية والحماسة، بدلاً من الانكماش، وخلق توازن ديني دائم.

لأنهم يمتلكون القدرة على التأثير في الأفعال والاحتمالات، يسعى دعاة الحريّة الدينية والتحرّر الديني للنهوض بأصناف من الذاتية (الدينية) تتلاءم تماماً مع سوق حرّة يبتاع فيها المؤمنون وغير المؤمنين أشياء من بينها الدين، وحماية هذه الأصناف. تعمل الدولة على خلق الظروف الملائمة لظهور وتكاثر زبائن الدين الحرّ العقلاء، المتسامحين من المؤمنين وغير المؤمنين، في ظلّ القانون.

تعقب ماثيس بيلكمانز (Mathijs Pelkmans) التأثيرات غير المتماثلة لتحرير الدين على المجموعات المتدينة وغير المتدينة في قيرغيزستان (Kyrgyzstan) ما بعد العهد السوفييتي حيث حلّ التحرّر الديني الذي تدعمه الدولة ضمن حزمة من الاتفاقات تضمّنت تحرّر الاقتصاد و«الحرب العالمية على الإرهاب». كان الجميع يجلب معه الحرية. كما بيَّن بيلكمانز (Pelkmans)، سمح الجمع بين مفهوم اقتصاد الدين والتحرّر الديني، و«علمنة» الإسلام في «الحرب ضد الإرهاب» بفتح الأفق أمام الحملات التبشيرية المسيحية، فازدهرت في حين أغلق الباب في وجه حركات الإصلاح الإسلامية. أوجد نمط السوق المناخ المناسب للحملات التبشيرية «لأنه جاء مُغلّفاً بخطاب دولي لا يتردّد في مساواة الإسلام (باستثناء الإسلام «العلماني» والإسلام الشعبي -التقليدي) بالراديكالية والإرهاب». نتيجة لذلك صُنِّفت الحركات البروتستانتية المذهبية طوائفَ قانونية بينما يُنظر إلى الحركات الإصلاحية الإسلامية على أنها تهديد للحكومة، ويشتبه في أن تكون لها روابط مع المنظمات الإرهابية. عملاً بإيديولوجية (فلسفة) السوق والإملاءات الاستراتيجية لـ«الحرب على الإرهاب»، توافق حركة تحرير

الدين في قيرغيزستان (Kyrgystan) على طرق تديّن بعينها تراها عصرية وحرّة. يُمكّن هذا المنوال الأفراد من حرية التصديق بالدين (أو عدم التصديق) كأفراد، تماماً كما يشترون بضاعة من السوق. يلقى أتباع ما يعدّ في تصنيف الدولة حرّاً، ملتزماً، (أرثوذكسياً) ومسالماً التبجيل والتمكين، في حين يُنظر إلى الانتماء إلى مجتمع آخر، أو مكان آخر، أو تقاليد أخرى، على أنه غير واضح، ويمثل تهديداً. يُروج لفشل مجموعات بعينها في الانخراط في هذه السوق «الحرّة» للأديان على أنه فشل المجموعة في التخلّص من خصائصها الدينية حتى تتمكن من الانخراط في تجارة الديمقراطيات الحديثة بالدين المزدهرة، وفي «التديّن» «الحرّ» «الحقيقي» كما أثبتت باندر في الفصل الخامس من هذا المجلّد.

لكن التحوّل الذي أحدثه التحرّر الديني أعمق من ذلك بكثير. يدفع تسويق الدين المجتمعات إلى تعريف نفسها بحسب فهم محدّد للدين. بدأت «الديانات» ترى نفسها كما يصوّرها خطاب الاقتصاد الديني كجماعات ملتزمة، ومجموعات كبيرة من الاتفاقيات الجامدة، وجماعات تضمّ أفراداً من المؤمنين. لقد رسمت الحدود؛ اعتمدت الأرثوذكسية، ووقع تعيين الناطقين الرسميين. هناك حاجة إلى شخصيات طائفية متميّزة لهذه اللعبة؛ تستطيع أن تكون هذا أو ذاك، ولكن لا يمكن أن تكون الاثنين معاً. عندما تقوى الشخصيات نفهم، شيئاً فشيئاً، أن القدرة على التغيّر والتأقلم هي من اختصاص العلمانيين حصريّاً دون المتديّنين. أمّا المنتمون العرضيون، هؤلاء الذين يودّون تقييم انخراطهم أو التساؤل بشأنه، الذين لهم العديد من الانتماءات، موروثة أو مختارة، فقد تُركوا خارجاً (ليتجمّدوا)، لقد وقعوا في الهوّة التي خلّفها التفريق الحديث بين الدنيوي والديني. يمكن حصر التجارب والريبة التي تشكل الهوية الدينية في منطق الهوية الطائفية «إمّا وإمّا».

بعض الأديان تتكيف بسرعة أكثر من غيرها. لقد أضرّ خضوع الإنسان لنمط الاقتصاد الديني بالتنوّع البشري والديني. في حالة (وضعية) قيرغيزستان

(Kyrgyzstan)، استفاد من الحرية الدينية بعض الطوائف الدينية مثل البروتستانت الإنجيليين الذين لم يكن لهم نشاط يذكر، أو كان نشاطهم محدوداً جداً في البلاد قبل الإصلاحات. مع ذلك، يظلّ حصر الخسائر عسيراً؛ لأنّ الانتقال إلى الحريّة الدينية ليس من إملاءات قانون أمريكي، أو حتى دولي؛ بل انتقال إلى الحرية عينها كما توضّح باندر: «تسمح السوق الحرّة وتدرّب فعلاً المجموعات الدينية على الحرية؛ أن تتخلص من المكتسبات السياسية، أو العلاقات الحرجة مع الحياة السياسية. ما نواجهه في كلٍّ من أنماط الاقتصاد الديني، وروايات نقّاد هذا النمط الاجتماعيين، ليس مسألة إطار نظري للتعددية بقدر ما هو تصوّر سياسي للحرية». ويُعزا جانب من قوّة وجاذبية الدعوة إلى الحرية الدينية المعاصرة إلى ارتباطها بهذا التصوّر السياسي للحرية. لا يدخل الأفراد المتحرّرون دينيّاً نظاماً رأسمالياً أمريكيّاً من نوع خاص؛ إنهم يدخلون الحريّة عينها.

الخاتمة:

تتسم الحداثة في نظر جانيت جاكوبسن (Janet Jacobsen) بـ«معنى للحرية يرتكز على فكرة السوق»، وتشير إلى أنّ هذا «ليس قمعاً للنشاط؛ بل تعديل وتقنين لهذا النشاط بحسب خطٍّ محدّد». يُساهم دعاة الحرية الدينية في العالم في اقتصاد للأديان يعتمد على نظرية السوق بسنّ قوانين تضبط النشاط الديني بحسب خطٍّ مُحدّد؛ يحدّدون شكل الأنشطة والأفعال والرغبات. تُدرك «الحرية» من خلال تحديد وانتقاء «دين أو (لا) معتقد» كسلعة واحدة يتمّ اختيارها من سوق الأديان. يُمكّن النهوض بالحرية الدينية، بحثّه على ممارسات ورغبات بعينها، طرق تديّن محدّدة، بينما يعطّل طرقاً وأنماطاً أخرى.

تعمّم (تدوّل) الحرية الدينية، عندما تكون في أقوى أشكالها، سلطة الدولة العلمانية على الفرد. وعندما تبدو ضامناً لقيمة الرغبات الخاصة للفرد، تبيّن الحرية الدينية للأفراد والمجموعات كيف يكون التدين والحداثة والحرية،

لكنها تُفضّل بعض طرق التديّن، وتعدّها أوْلى بحماية الدولة أو جهات أخرى عندما تُعدّل (تضبط) النشاط الديني بحسب خط معيّن، وتُفرد ممثّلي «المؤمنين» المُعترف بهم (ونادراً ممثلي «غير المؤمنين») بالحماية القانونية مثبّتة بذلك الانقسامات والهرمية في المجتمع الواحد، وبين المجتمعات؛ وتنظّم المجتمعات حول أسواق للأديان يزعمُ أنّها ذاتية التنظيم، ولكنّها لا تخلو من عدم المساواة السياسية والاقتصادية. في الفترات التي تكون فيها الدعوة المعاصرة لحريّة الدين أكثر إصراراً، تصبح حكاية الخسائر في الكرامة الإنسانية والاختلاف، التي ترتبط بمحاولة اتخاذ الضمير أو المعتقد قياساً لفهم معنى الدين، وحريّة اختيار المعتقد قياساً لفهم معنى الحريّة. لقد جيء بأود فوراي (Aude Fauré) للتحقيق معها في بداية هذه المحاولة العصرية للتحكّم في العقول. واليوم كذلك، تعدُّ هذه المحاولة مشروعاً عالميّاً.

مراجع مختارة:

- Abu-Lughold, Lila, “Against Universals: The Dialects of (Women's) Human Rights and Human Capabilities”. In Rethinking the Human, edited by J. Michelle Molina and Donald K. Swearer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Asad, Talal, “Thinking about Religious Belief and Politics”, In The Cambridge Companion to Religious Studies, edited by Robert Orsi; 36-57, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Butler, Jon, “Disquieted History in a Secular Age”, In Varieties of Secularism in a Secular Age, edited by Michael Warner, Jonathan Van Antwerpen, and Craig Calhoun, 193-216, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Cavanaugh, William, The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict, New York: Oxford University Press, 2009.
- Cook, Suzan Johnson, “Religious Tolerance at Home and Abroad”, Panel presentation at the Seventh Annual Religion and Foreign Policy Summer Workshop, New York, June 25; 2013.

- Evans, Malcolm, "Advancing Freedom of Religion or Belief: Agendas for Change", Lambeth Interfaith Lecture, Lambeth Palace, London; June 8, 2011.
- Furey, Constance M., "Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies", Journal of the American Academy of Religion 80; no.i (March 2012): 7-33.
- Jakobsen, Janet R., "Sex + Freedom = Regulation. Why?" Social Text 23, nos. 3-4 (2005): 285-308.
- Keane, Webb, Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Lopez, Donald S.,Jr., "Belief." In Critical Terms for Religious Studies, edited by Mark Taylor C. Taylor, 21-35, Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Luhrmann, T.M., "Belief is the Least Part of Faith", New York Times, May 29, 2013. Accessed September 3, 2013 at htt:// www.anytimes.com/2013/05/30/opinion/luhrmann-belief-is-the-least-part-of-faith.html?emcÙetai&_r=o.
- Pelkmans, Mathijs, "Asymmetries on the 'Religious Market' in Kyrgyzstan", In The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe, edited by Chris Hann, 29-46. Berlin: LIT Verlag, 2006.
  - "The 'Transparency' of Christian Proselytizing in Kyrgyzstan", Anthropological Quarterly 82;no2 (2009): 423-45.
- UK Foreign and Commonwealth Office (FCO), "Freedom of Religion or Belief-How the FOC Can help Promote Respect for This Human Right", June 2010, Accessed September 3, 2013 at http:// www.fco.gov.uk/resources/en/pdf/global-issues/human-rights/ freedom-toolkit.



الفصل الرابع

ما الذي يُفترض أن تحرّره حرية الدين؟

Webb Keane

ما الذي يُفترض أن تُحرّره حريةُ الدين؟ أو ما هو المفهوم المرجعي «للدّين» وراء المطالبة بالحرية الدينية حتى يحتاج الدين إلى أشكال وممارسات ومفاهيم خاصّة للحرية تحت غطاء القانون؟ هل هناك في الدين من شيء يجعل لحرية الدين مكانة مميّزة، أو خاصيّة مقلقة تجعلها مختلفة نوعيّاً عن الحرية السياسية والأكاديمية والصحافية أو الجنسية؟ ولِمَ لا نضيف إلى هذه القائمة حريّة العمل والتجمّع، أو لنقل الحريّات الاقتصادية؟ أو حريّة الزواج؟ (هذه الحرية، على سبيل المثال، لها علاقة وطيدة بحوكمة الدين). كما تقترح وينيفرد سوليفان وإليزابث شاكمان هورد (Winnifred Sullivan) و(Elizabeth Shakman Hurd) في هذا المجلّد، من بين الأشياء التي تفترضها مؤسسات الحرية الدينية عموماً، علاقة وطيدة بين الدين (أو على الأقل بعض الأديان) والعنف (أو على الأقل أشكال من العنف)؛ حيث يتطلّب الدين أشكالاً محدّدة من التدخّل القانوني أو حياد الدولة.

يُقال عادةً: إن هذه العلاقة تكمن في أصل العلاقات الفريدة من نوعها بين الدولة والكنيسة في أوربا، التي عادةً ما اقترنت بدايتها بصلح وستفاليا (Peace of Westphalia). لا شكّ في أنّ التاريخ الغربي المعاصر للحرية أكثر

تعقيداً وأقلّ ثباتاً من أن يستوعبه خطّ روائي واحد، أو تصوّر مختصر. لاحظ هنتر (Hunter) أن الاتفاقيات السياسية في أوربا كانت نتيجة لحلول عملية وضعتها الثقافات الرسمية المحلية لمشاكل محدّدة، بقدر ما كانت تعبيراً عن مبادئ متّسقة. وكما أشار ميشيل لامبك (Michael Lambek)، ونادية مرزوقي، وآخرون، في هذا المجلّد، إلى أن التعقيد يزداد فحسب عندما يتّسع نطاق الاختصاص ليشمل ما وراء العالم الأمريكي-الأوربي. إضافةً إلى ذلك، من المؤكّد أن فرضية تمييز الدين تثير الشكوك حولها. بشكل أو بآخر، لا يزال شبح مسألة السمة التي تميّز الدين يؤرّق المساعي القانونية والدستورية. مهما كان تذبذب التسويات السياسية والقانونية المحليّة، تتوقف وجاهة هذه التسويات وشرعيتها، على الأرجح، في سياق اجتماعي وتاريخي محدّد، على أوجه الاستفادة من الفرضيات التي انبنت عليها السمة المميزة للدين. بشكل خاص، إن افتراض وجود رابط أساسي بين الدين والعنف يعدّ افتراضَ تعريف الدين مشاعرَ وأحاسيسَ من نوع خاص، والتزامات قوية، وحتى بدائية تفصل الدين عن منطق الفائدة الذي يكمن فرضاً وراء أشكال أخرى من العنف، مثل الصراعات الانتخابية، صراع الطبقات أو الإجرام. تثير سيسيل لابورد (Cécile Laborde)، في هذا المجلد، النقطة المحورية الآتية: تؤوي (تخفي) وجهات النظر المرحة (المستبشرة)، التي تُعرِّف الدين كمسألة التزامات أخلاقية جوهرية للناس -كما فعل تشارلز تايلور (Charles Taylor) على سبيل المثال في **زمن العلمانية** (A Secular Age)- النتيجة غير المقصودة، (وهي) أن الدين يكون في قمة الأصالة والحقيقة عندما يكون صلباً متحجّراً ودوغمائيّاً.

تذهب سوليفان وهورد أبعد من النزعة المزعومة للدين نحو العنف، فتبينان بُعدين مختلفين للافتراضات التي تمثّل مصدرَ معلوماتٍ تعتمد في النقاش القانوني الدائر حالياً حول الحرية الدينية. استناداً إلى طلال وآخرين، تبرز هورد المكانة المحورية لمفهوم المعتقد في النقاشات حول المنزلة القانونية

للدين. تُشير سوليفان، بشكلٍ يتناسق مع طرق التعبير عن مفهوم الحرية الدينية في الولايات المتحدة المعاصرة، إلى القلق الكبير حيال الإنكار التام للأخلاق، الذي ينتظر أن ينتج عن انتصار اللّادين بدعوى الفصل بين الكنيسة والدولة. حتى وإن تعذّر التمييز بين المعتقد والأخلاق في الممارسة الفعلية، فالتركيز على أحدهما دون الآخر يصنع الفرق بخصوص شكل الحوكمة.

يميل البعد الأول (التركيز على المعتقد) إلى وصف الديانات في صيغة الجمع (أنا أؤمن بالثلاثية وأنت تؤمن بالقدر). في المقابل قد يفضي التركيز على الأخلاق، أحياناً، إلى وضع الفجوة المعنية في مستوى عالٍ من التجريد بين الحضور والغياب التامّ للدين. أو على الأقلّ هكذا تُفهم الوضعية الراهنة من طرف الطوائف الدينية الأمريكية التي تعترض على الفهم الليبرالي للفصل بين الكنيسة والدولة، الذي ناقشه وينيفرد سوليفان وآن بلّغريني وبيتر دانكن (Winnifred Sullivan) و(Ann Pellegrini) و(Peter Danchin) في مساهماتهم في هذا المجلّد. ربّما نستطيع أن نشير إلى أن هذين الاهتمامين المختلفين يتضمّنان درجات مختلفة من العواقب المترتّبة. بعيداً عن كل رغبة من جانبنا في المبالغة في التعبير عن هذه القضية، نقول الآتي: ربما يكون قبول حرية المعتقد أسرع وأسهل إذا اعتبرنا أنه يحيلنا أساساً على مزاعم ثيولوجية ليس لها نتائج عملية مباشرة. تعبّر عن هذا الرأي المقولة المشهورة لتوماس جيفرسون (Thomas Jefferson): «لا يضرّني أن يقول جاري إن هناك عشرين إلهاً، أو لا يوجد أي إله، لا يُنقص هذا من مالي، ولا يكسر ساقي». إذا قلّت/ غابت اللامبالاة التامّة، فقد يظلّ هناك تأكيد عام على أنه يمكن وضع مسألة المحتوى جانباً، مادام للفرد، على الأقل، دين من نوع ما. ربّما كان هناك ما يشبه هذه النظرية التعددية في قول السيناتور الأمريكي جون برو (John Breaux) عندما سُئل قبل سنوات عمّا إذا كانت يهودية جوزيف ليبرمان (Joseph Lieberman) ستؤثّر في مصيره السياسي: «لا أظنّ أن الناخبين الأمريكان يهتمّون إلى أيّ كنيسة يذهب الناس يوم الأحد».

من جهة أخرى، لو كان الدين، قبل كلّ شيء، مسألة أخلاقيات، لأصبح أسهل بكثير تصوّر العواقب الاجتماعية والسياسية الوخيمة التي قد تنجرّ عن سوء التعامل مع الحريّات ذات الصلة. كما لاحظت لابورد (Laborde): بقدر ما يركّز الدين على الالتزامات الأخلاقية (العميقة)، يمكن اعتبار الفروق في الدين تهديداً للأمن العام وتتطلّب، تبعاً لذلك، تدخّل الدولة. لم تعد مسألة الفروق بين الأديان مسألة اختلاف في المزاعم حول الحقيقة أو علم الوجود (أنطولوجيا)، وهي مسائل قد يتفق الناس، أحياناً، على عدم الاتفاق بشأنها. من المرجّح أن يعدّ الدين، من وجهة النظر هذه، عاملاً أساسياً يشجّع ويوجّه تأثير الناس بعضهم في بعض. لمثل هذه الأسباب كانت حرية المجاهرة بالدين دائماً، بحسب نهال بوتا (Nehal Bhuta)، محدودة في البلدان التي تتأثّر بالقوانين الأوروبيّة، بدعوى أن الحياد تجاه الدين ليس سوى استثناء لمسؤولية الدولة عن النظام العام. لكن في الحالتين كلتيهما، سواء كان التركيز على الدين عقيدةً أم أخلاقاً، يستند اعتبار الدين حالة خاصّة تحتاج إلى رعاية خاصّة ومؤسّسات وتدخلات إلى المعنى الذي نعطيه للدين في النهاية.

من الصعب تطويق مجال المعتقد كلّياً خارج الممارسات المادية الخارجية التي قد تكون عواقبها سبباً في تدخّل الدولة. حتى الديانات الأكثر تعفّفاً لا يسعها إلا أن تتخذ شكلاً ماديّاً ما. تستطيع العلاقة بين المعتقد والمادية أن تثير مسائل سيميائية شائكة. هكذا حاجّ حسين علي أغراما (Hussein Ali Agrama) في هذا المجلد بأن القانون المصري يحثّ على "تعامل معيّن مع الاشتباه"، حتى أنّ عدم الإيمان (الكفر)، الذي يفترض أن يكون شأناً باطنيّاً، قد يعدّ دليلاً على أنواع من الفساد في هذه الدنيا. أضف إلى ذلك، يرى بيتر دانكن وصبا محمود (Peter Danchin) و(Saba Mahmood) أن هذا الأمر ليس مجرد تحريف لمبدأ حياد الدولة الواضح والصريح في غير هذه الحالة. ويضيفان أن الدولة المصرية لا تستطيع أن تمنع

نفسها من التورّط في تأويل الممارسات المادية دليلاً على الحالة الباطنية. ولا يقتصر هذا الخلط بين الاعتقاد الباطني المحمي والمجال الخارجي الأقل حماية على مصر. تثير القيود التي تفرضها المحاكم الأوربيّة على المجاهرة بالدين، المظهر الخارجي للمتديّن، تساؤلات حول معنى تلك العلامات ونجاعتها العملية، وهي علامات قد يُرى فيها ربط بين ما هو باطني وما هو خارجي، بين ما هو مادي وما هو معنوي، بين النظام العام والضمير الخاص. حرَّكت محكمتان أوربيّتان هذه القضية السيميائية بإصدارهما حُكمين متناقضين: بينما قضت محكمة بأن الحجاب الإسلامي يُعدّ استفزازاً قد ينتج عنه تعبير واضح عن عقيدة، ويكون من ثمّ تحريضاً على الصراع في قضية دحلاب ضد سويسرا، حُكِم في قضية لاوتسي (Lautsi) ضد إيطاليا بأن الصليب يعدّ مجرّد «علامة سلبية» لا تأثير لها على التلاميذ غير المسيحيين.

إن تقريب الفجوة بين وجهات النظر التي تركز على العقيدة، والتي تركز على الأخلاق في مسألة الدين، هو الفكرة الرئيسة للضمير والحريات التي يطالب بها. يميل التعريف التقليدي للدين بوصفه عقيدةً، الذي تُحيلنا إليه هورد، إلى منح امتياز لباطن الفرد، وما يُعبَّر عنه بصدق، وهو من ثمّ يُلمّح إلى سيميائية محلية قد تعدّ المظاهر الخارجية، أو لا تعدّها، تعبيراً عن الحالة الباطنية. إذا نظرنا إلى هذا التعريف بهذا الشكل، فسوف نعطي باطن الفرد الأولوية على الروابط الاجتماعية أو الطائفية، الطقوس أو المؤسسات الرسمية. النتيجة المشتركة (إن لم تكن الوحيدة التي لا مفرّ منها، لما كان هنتر قد تفطن إلى وجود فرضية قوية في الدول الطائفية الأوربية هي أن «الإيمان لا يتمّ اختياره بحرية») هي التعامل مع العقيدة الدينية بوصفها شيئاً يتّخذ المؤمن قراراً بشأنه. فعلاً، كما أثبت تايلور (Taylor)، في نظرته إلى الحداثة العلمانية، إن التفريق نفسه بين الدين أو اللّادين أصبح مجرّد مسألة اختيار بين خيارات من الحجم نفسه تقريباً. هذا واحد من الأسباب التي

تجعل التركيز على المعتقد قد يؤوي ظاهرياً وجهة نظر تساند تعدّد الأديان، مثل العدد الكبير من أعضاء المجموعة الواحدة، يختلفون في المحتوى، لكنهم متشابهون تماماً في النوع: الجميع «يذهب إلى الكنيسة يوم الأحد». وتحديداً، نظراً لأنّ المعتقدات الدينية الشخصية، من حيث المبدأ على الأقل، مسألة اختيار، فهي تعبّر عن خُلق من أخلاق الحرية، وعن حرية ضمير الفرد من وجهة نظر التقليد الليبرالي على الأقل. أعني، نعدّها أخلاقية لأنّها، تحديداً ومن حيث المبدأ، مظاهر للحرية، كما جاء في حجّة لوكين (Lockean)، يمكن سجن جسم الفرد، لكن لا يمكن سجن ضميره. هكذا أصبح بالإمكان إثبات أن الحرية الدينية، في شكل حرية للضمير ترتكز على المعتقد، يجعلها لا تنفصل عن تاريخ طويل من التفكير في الحرية المجرّدة. ما يجعل الحرية الدينية حالة خاصّة من هذا المنظور قد يكون الطريقة التي تعبّر بها عن قاعدة جوهرية لوجود أي حرية إنسانية على الإطلاق.

لقد أُثبت أن نموذج العقيدة الخالصة للدين في صميم الرواية الأخلاقية للحداثة، حتى أن التمسّك بممارسات دينية لا ترتكز على الإيمان: إعطاء الكثير من الأهمية للطقوس، الأيقونات، واللباس أو قواعد التغذية (الحمية)، على سبيل المثال؛ يُعدُّ تمسّكاً بالتخلّف. الرواية الأخلاقية للحداثة هي قصة تحرير الإنسان وسيادته على نفسه. والحداثة، بحسب هذه الرواية الأخلاقية، قصة تحرير الإنسان من مجموعة من المعتقدات الزائفة، والتقديس الفكري الأعمى، اللذين أضعفا الحرية في الماضي؛ إنها رواية تضع الحرية ذاتها في مواجهة مع بعض أشكال الدين بهدف القضاء عليها (وفي بعض النسخ تعويضها بدين المعتقدات الصادقة، لكن في نسخ أخرى تعويضها باللّادين) شرطاً لتحقيق قدرة الإنسان على الفعل الإرادي على وجه أكمل. الذين يستمرون في تقديسهم الأعمى قد تجاوزهم التاريخ، وربما يُقوّضون المكتسبات التي حقّقها الآخرون، أمثال العلمانيين الليبراليين، طوال ذلك الصراع الطويل، بإنكار القدرة على الفعل التي هي ملكيّتهم

الخاصّة. على ضوء ما تقدّم، ليس المؤيّدون لحضور الدين بقوة في الحياة الاجتماعية وحدهم فقط من يقلق بشأن تأثير اختلاف الأخلاقيات على المجتمع، فكذلك يفعل معارضوهم.

إنّ التركيز على العقيدة، كما لاحظ العديد من النقاد، ليس ضيّقاً فحسب؛ بل كذلك يميل إلى دعم فهم محتوى العقيدة الدينية. يساهم هذا الفهم، أو على الأقل، يتفق مع الفكرة القائلة: إنّ القدرة العقلانية على التكهّن (التخمين) شرط جوهري مسبق للأفعال الأخلاقية. يمكن أن تتحوّل المطالبة بالمسؤولية الشخصية عن الآراء إلى المطالبة بأن تتوافر هذه الآراء لتتخذ شكلاً واضحاً وصريحاً. وهكذا، قد يتضمّن الإصرار القانوني على المسؤولية مستوىً من الضغط العملي على الممارسات الدينية على الأرض، ما يجعل الذين يفشلون في تأكيد وجودهم بفضل سلطة عقائدية غير معترف بهم من الناحية القانونية. أضف إلى ذلك، عندما توضع هذه المطالبة جنباً إلى جنب مع النظرة الأخلاقية للدين، فقد تمثل دفعاً أكبر للجهد الطويل الأمد من أجل ترتيب الأخلاق بحسب مبدأ تنظيمي مجسّم يمكن التعرّف إليه وهو، على ما يبدو، مشروع مميز لدين توحيدي يعتمد كتاباً سماويّاً. نظراً للمطالبات بالاتساق الذي يفرضه النظام المنطقي الصريح للمعتقد (العقيدة)، قد تتخذ الأخلاقيات الدينية القانون نموذجاً تتبعه، وسوف يبدو طلب المساعدة من القانون أمراً طبيعيّاً جدّاً.

لقد أصبح الجميع، في إطار العلمانية، ينتظر قيمة عالية تعطى للمحتوى في التعامل مع الآراء الفردية. ما تحرّره حرية الدين، من هذا المنظور، في شكلها المثالي، هو مجموعة من الأفكار المتوافرة منطقياً لضمير الأفراد. قد تهتم الحرية الدينية بالممارسات والالتزامات الأخلاقية، لكن، من هذا المنظور، يبدو أن أسسها تكمن في تحرير الفكر. في بعض النسخ المهمّة يتضمّن نموذج الدين، الذي يعتمد الإيمان الصادق، إيديولوجيا سيميائية خاصّة تعدّ الأشكال المادية الملموسة للدين مجرّد تعبير اصطلاحي عشوائي

عن أفكار غير مادية. قد يبدو اهتمام الدولة بالجانب الخارجي، بحسب هذا الرأي، منفصلاً نسبيّاً عن نظيره الباطني. يساعد هذا التفريق على تأمين مختلف الفروق المحلية بين الطرق التي يفترض أن تُتبع في تمحيص وتنظيم الإيمان الداخلي والمظهر الخارجي تباعاً.

يتطلّب التدخّل السليم والمناسب للإنسان، بحسب الرواية الأخلاقية للحداثة، الوعي بالذات والعقل السليم. وعلى النظرية السيميائية أن تُسهّل هذا الأمر حتى يتسنّى للناس التعرّف إلى المعنى الحقيقي للكلمات والأشياء. بحسب هذه الإيديولوجيا السيميائية، قد تبدو أيّة ردّة فعل قويّة مبالغ فيها تجاه تدنيس النصوص والأشياء المقدسة، أو التنظيم القانوني لأشياء مثل الحجاب والصليب، غير عقلانية، وتقييداً قديماً للحرية التي على الناس المطالبة بها لأنفسهم. لما كان الرمز الديني، من هذا المنظور، لا يتعدّى كونه تعبيراً اصطلاحياً تقليدياً عن شيء آخر (مختلف)، مثل آراء الشخص أو هويته الاجتماعية، فتنظيمه بوساطة لوائح قانونية لا يجب إذاً أن يعني الكثير للمؤمن. في النهاية، يظلّ كلّ ما يعدّ ذا أهمية (الآراء أو الهويات نفسها) بعيداً عن التلاعب.

في هذا السياق، لنبحث مرةً أخرى فكرة الدين مقابل لا دين باعتباره أساساً للأخلاق. يختلف اعتبار الدين مسألة أخلاق أساساً عن اعتباره، أوّلاً وقبل كلّ شيء، مسألة عقيدة من ناحيتين؛ أوّلاً: لا يحتاج الدين إلى أيّ تدريب منطقي. يمكن الاطلاع على بعض الأمثلة في رواية تشارلز هيرشكايند (Charles Hirschkind) حول حركة تقية في مصر، تذكر الرواية أنّ التثقيف الأخلاقي الذاتي لا يهدف إلى تعلّم، أو الالتزام بـ؛ مذهب أو مجموعة قوانين مكتوبة واضحة وصريحة، بقدر ما يهدف إلى غرس وتلقين أحاسيس وردود فعل جسدية، واستعداد حسّي؛ ثانياً: كثيراً ما يتطلّب (منّا) التركيز على الأخلاق (إن لم يكن دائماً، وفي كلّ مكان كما يوضح ذلك المنشقّون عن الضمير) أن نتفهّم المؤمنين في سياق طوائف أكبر. وقد يكون هذا واحداً

من أسباب تركيز اللوائح والقوانين التنظيمية الدينية على القانون الوطني. عالج القانون المصري، كما لاحظت صبا محمود، الزواج والعائلة بوصفهما اهتمامات من اختصاص الدين، يقع التعامل معها بالشكل المناسب في طوائف دينية محدّدة في تباين صارخ مع مجالات قانونية أخرى هي من صلاحيات مؤسسات الدولة. عموماً، لا يتعارض هذا مع تاريخ الحداثة الأوربية-الأمريكية، التي ترسم حدود المجال العائلي، وتميّزه باعتباره مجال الحياة الاجتماعية الذي من الأنسب أن يُدار بالعاطفة والمشاعر الأخلاقية، على عكس العقلانية الاقتصادية التي يجب أن تسود السوق أو الحسابات الاستراتيجية السياسية. إن حصر دور التشريع الديني بالمجال العائلي، وربطهما بالتنظيم الأخلاقي للحياة الاجتماعية (حين يكون التركيز على سلوك المرأة) قد يرسّخ وضع الدين وعالم الأحاسيس، الذي لا يحكمه المنطق، في السلّة نفسها.

تحدّت (شكّكت) حركات دينية سياسية عديدة اقتصار التشريع الديني (القانون ذي المرجعية الدينية) على المجال العائلي. وتُركّز هذه الحركات، في الكثير من النقاش الدائر حالياً، على التحدّي الذي يرفعونه في وجه الروايات المألوفة حول حتمية علمنة الحياة العامة. لكن هذه النظرية العلمانية مُنيت بالفشل في الكثير من الأماكن. لننظر إلى الباسيفيك (Pacific) حيث يعتقد العديد من الشخصيات العامة، كما أشار مات توملنسون وديبرا مكدوغال و(Matt Tomlinson) (Debra McDougall)، بأنّ «الدول القومية وسائل وليست غاية الحركة المسيحية». على الرغم من أن هذا الزعم يقلب المفاهيم الاصطلاحية والاجتماعية والعلمية للوسائل والغايات، ما زال يحتفظ بنسخة من المنطق الغائي الذي له دور في عالم مادي مألوف. إنّه يعرض أنثروبولوجيا ثيولوجية لتبرير الاهتمامات البشرية، ويضع حدوداً للقدرات على العمل السياسي القانوني ويقيّده؛ ذلك العمل الذي قد تتركه تقاليد أخرى مجرّد افتراضات ضمنية. تقترح هذه الأنثروبولوجيا نماذج لتدخّل

الإنسان توجهها الحساسيات الأخلاقية التي يسمح بها الله. الذين يرون أنّ السياسة تحتاج إلى نوع من الأخلاق، كما هو شائع، ليس فحسب في معظم الباسيفيك المسيحي (Christian Pacific)؛ بل في أيّ مكان آخر (وليست الولايات المتحدة استثناءً كما شاهدنا فيما تقدّم)، غالباً ما يعتقدون أن الأخلاق تتأسّس على العقيدة الدينية. نشأت هذه النظرة الشائعة من مجموعة متداخلة من الافتراضات: أن الإيمان يوفر أساساً مطلقاً للأخلاق، وأن اللجوء إلى الثيولوجيا تفسير ضروري وكافٍ، ورخصة للأعمال الأخلاقية؛ فالكتب المقدّسة، أو تربية الرهبان، توفّر الإرشاد الأخلاقي. وتعدّ المؤسسات الدّينية والممارسات الوسائل العملية الرئيسة لتلقين التوجيه الأخلاقي، وجعل المتطلبات الأخلاقية مقبولة. هذه الافتراضات كلّها تلقى الدعم من خلال تربية حياتية داخل الطائفة الدينية.

هناك، بطبيعة الحال، اعتراض على هذا الرأي، فهو يجعل الذين لا دين لهم، أو الذين لا يعترف الآخرون بدينهم، أفراداً غير قادرين على امتلاك بوصلة أخلاقية يُعوّل عليها. لكن، عمليّاً، حتى الثيولوجيات السياسية تعرف صعوبات خاصّة بها. ككلّ السياسات الدينية في كلّ مكان، يهدف (Christian Pacific) إلى الجمع، ويسعى إلى تحقيق عالم شامل تنسجم فيه الأخلاق والعقيدة والنظام السياسي، لكن المصطلحات نفسها التي تستعمل في البحث عن الهدف مشتقة من التفريق العلماني الحديث بين المجالات، الذي جعل الدين مجالاً بعيداً عن المجالات الأخرى، وفرض عليه أشكالاً متميّزة من الترخيص القانوني والتقييد، وجعله، في بعض الثقافات، محصّناً بفضل هذا التفريق (الفصل). لكن حقيقة هذا التناقض لا تكاد تحرم الثيولوجيا السياسية من الشعبية، وربّما تُستغلّ كحافز لبذل المزيد من الجهد الشاق.

هل يمكن اعتبار الحرية الدينية أكثر من مجرّد استبعاد الدين من الحياة العامة (كما قال تايلور) من أجل تحرير جوهر الإنسان الأصيل والمحقّق لذاته؟ هل يمكن اعتبار الحرية الدينية عوناً في حدّ ذاتها على تأسيس فضاء

لحياة أخلاقية، دون تقديمها بوصفها تحرّراً من الأخلاقيات التي أنتجتها الديانات، أو بوصفها حماية للأديان من التهديدات العلمانية للأخلاقيات الخاصة بها؟ هل يمكن كذلك النظر إلى الحرية الدينية بطريقة تسمح بالاعتراف بأصحاب المبادئ الأخلاقية التي لا تستند إلى دين؟ بالعودة إلى سؤالي الأوّل تعتمد الإجابة، جزئياً، على أيّ مفهوم للدين تفترضه القوانين التي تنظم الدين، وتسهر على حمايته.

هناك الكثير من الأشياء التي تثير (تشعل) ما يفترض أنه يجعل الدين مميزاً مقارنةً بمؤسسات وممارسات ومجالات الحياة الاجتماعية الأخرى. من المؤكّد أنّ الصراعات حول حرية الدين متعدّدة، ولكن يُحتمل وجود نقطة التقاء بين هواجس الملزمين بحساسيات دينية ومعارضيهم، لأنهم قد يتفقون في الأخطار المحدقة-تحديداً مسألة فهم ما يحفّز السياسة، وما يحدّد نتائج النشاط السياسي، وما يجب فعله للحدّ منه. مع أنه يبدو مضلّلاً أن نبني الحماية القانونية، أو مراقبة الدين، على الفكرة التي تقول: إن الدين سيستفيد من موارد شعورية عميقة يحتمل أن تمثل خطراً، قد يكون من الصواب الاعتراف بالدين فئةً (إن كان هناك واحدة فقط) تنظّم الجهود التي تبذل للتصدّي لمحدودية التفكير العملي (الغائي)، باعتبارها تفسيراً شافياً وضافياً لما يُخطّط له (الناس).

مراجع مختارة:

- Bhuta, Nehal, “Two Concepts of Religious freedom in the European Court of Human Rights'', South Atlantic Quarterly 113, no.i (2014): 9-35.
- Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer, and Johnathan Vantwerpen, eds Rethinking Secularism, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- De Vries, Hent, and Lawrence E. Sullivan, eds. Political Theologies: Public Religions in Post-Secular World, New York: Fordham University Press, 2006.

- Feldman, Noah, "Orthodox Paradox", New York Times Magazine, July 22, 2007.
- Hirschkind, Charles, The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics, New York: Columbia University Press, 2006.
- Hunter, Ian, "Religious Freedom in Early Modern Germany: Theology, Philosophy, and Legal Casuistry", South Atlantic Quarterly 113, no. 1 (2014): 32-62.
- Jefferson, Thomas, Notes on the State of Virginia, Edited by William Peden, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955.
- Keane, Webb, Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
  - "The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion", Journal of the Royal Anthropological Institute 14 (2008): S110-S127.
  - Freedom and Blasphemy: On Indonesian Press Bans and Danish Cartoons", Public Culture 21, no.1 (2009): 47-76.
- Mahmood, Saba, "Sectarian Conflict and Family Law in Contemporary Egypt", American Ethnologist 39, no.1 (2012): 54-62.
- Mahmood, Saba, and Peter Danchin, "Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom", South Atlantic Quarterly 113, no1 (2014): 129-59.
- Taylor, Charles, A Secular Age, Cambridge, MA: Harvard University Press; 2007.
- Tomlinson, Matt, and Debra McDougall, eds. Christian Politics in Oceania, Oxford: Berghahn; 2013.
- Warner, Michael, "Is Liberalism a Religion?", In Religion: Beyonda Concept, edited by Hent de Vries, 610-17, New York: Fordham University Press, 2008.



الفصل الخامس

سلطة الفكر التعدّدي

Courtney Bender

يصعب التذكّر، ومع ذلك كان للتعدّد الديني معنى مختلف قبل (50) عاماً. لقد غيّرنا فهمنا المشترك للتعدّد، وأصبح هذا التغيير طبيعياً، حتى أنّنا لا نكاد نعترف بأن هذا التغيير قد حدث، وبدرجة أقل، أن ندرك عواقبه. بإيجاز، برهن علماء الاجتماع من الخمسينيات إلى الستينيات على أن التعدّد الديني والعلمانية متلازمان، ويساهمان في التدرّج نحو عقيدة «علمانية» حديثة مشتركة قد تدعم الحرية الدينية، وتكون دليلاً عليها. لكن منذ الثمانينيات أثبت علماء الاجتماع أن التعددية الدينية تُولِّد الحيوية الدينية عند الكثير من الطوائف الدينية النشطة. كلّ من النمطين، القديم والجديد، يبيِّن أن التعددية الدينية في الولايات المتحدة جاءت مع الحرية الدينية، وهي تُروّج لها. وهكذا، بقدر ما ساهم كلٌّ من الموقفين في بناء التصوّر العام المشترك للحرية الدينية ساهما في نحت المفاهيم النظرية لتلك الحريّة.

أستطيع أن لا أكتفي في هذا المقال بملاحظة النظريات المتباينة والمشتركة التي وراء الدراسات الاجتماعية للتعددية الدينية خلال النصف الأخير من القرن الماضي. تطوّرت الدراسات اعتماداً على مفهومين مختلفين للدين؛ يرتبط أوّلهما بالنظريات الاجتماعية الكلاسيكية، ويرتبط أحدثهما

بالمفاهيم النظرية الليبرالية. لم تتمّ مناقشة، أو حتى التطرّق؛ إلى هذه الاختلافات بشكل مُرضٍ، على أهميتها، من طرف علماء الاجتماع المهتمّين بالشأن الديني. يشترك كلٌّ من نمطي التعددية الدينية (القديم والجديد) في اعتبار التعددية الدينية، مهما تعددت التعريفات، تصبّ في مصلحة الحرية والديمقراطية الأمريكية. يساعد لفت النظر إلى القوة الدائمة للفكر التعددي الإيجابي، والروايات المختلفة جذرياً التي تربط بين التعددية والحريّة الدينية، على التفكير من جديد في النمطين، وقد يساعد، من ثمّ، على فتح مقاربات جديدة لأبحاث تجريبية حول الدين، ومقاربات نظرية جديدة للدين، قد توفر تعبئة تنظيرية وسياسية جديدة للخوض في التنوع الديني والفرصة السياسية في المحيط الأمريكي والسياق الدولي؛ حيث يُقدَّم النموذج الأمريكي قاعدةً ذهبيةً للحريّة الدينية الموجودة فعليّاً (في أمريكا).

تعمّدت أن يكون عنوان هذا المقال صدىً لعنوان كتاب نورمان فينسنت بيل (Norman Vincent Peale) الأكثر مبيعاً عام (1952م) (**قوّة التفكير الإيجابي**) (The Power of Positive Thinking). يقدّم بيل، القديس وعالم النفس، نسخة من مساعدة الذات على التفكير الإيجابي متأثرةً بالتزاماته المسيحية. «آمن بقدراتك (بنفسك)». بدأ بحثّ قرائه على المحافظة على نظرة تفاؤلية، واعداً إياهم بأنّ من استطاع فعل ذلك سوف يحيا حياة أكثر سعادة وأمناً، وربّما أكثر ثراء. على الرغم من الإطار المسيحي الواضح للكتاب، ظلّ بيل يُصرّح في الكتاب كلّه بأن «القوانين الكونية للجاذبية حقيقة» لكلّ الناس. بعبارة أخرى، أيّ شخص بروتستانتي، كاثوليكي، أو يهودي، يستطيع أن يتعلّم من هذا الكتاب.

تناول الكثير من المراجعين كتاب بيل بالتدقيق، لكن التركيز الذي لقيته المقاربات الفردية والروحية للدين في الكتاب ظهر مثالاً متميزاً في كتاب ويل هربرغ (Will Herberg) (**البروتستانت-الكاثوليك-اليهود**) (Protestant-Catholic-Jew)، الذي عُدّ تحفة سوسيولوجية كلاسيكية عام (1955م). أثبت

هربرغ أن التفاعل بين البروتستانت والكاثوليك واليهود في جيوب الضواحي، وفي المدارس، وفي المصانع، كان يشكل ثقافة دينية جديدة في الولايات المتحدة. ارتفعت نسبة الزيجات المختلطة، وكان يبدو أن ظهور الفوارق الدينية في المجتمع كان في طريقه إلى الزوال. حافظت الهوية الدينية على أهميتها، كما لاحظ هربرغ، ولكنها كانت ترتبط دائماً بالعقيدة الدينية الشخصية. أن تكون متديّناً بينك وبين نفسك (وبالاسم فقط) كان عنصراً مهمّاً أكثر من كونك أمريكياً من القرن العشرين: فعلاً كان المواطن الصالح يشارك في التعددية الدينية لأمريكا البروتستانتية-الكاثوليكية-اليهودية؛ حيث يمتلك الجميع/ كلّ فرد هوية دينية، لكن التدين نفسه كان عبارة عن إيمان شخصي/ عقيدة شخصية؛ أمّا الإيمان العام/ العقيدة العامة، فكان الالتزام بالعيش على الطريقة الأمريكية.

أنجز هربرغ هذا العمل في إطار منظور كلاسيكي للعلمانية يرى أنّ التعددية الدينية، كما اقترح إيمانويل كانط وماكس فيبر (Emmanuel Kant) و(Max Weber) على نحو متفاوت، علامةٌ وناقلٌ للعلمانية الحديثة. بحسب هذا الإطار تركت التفرقة الاجتماعية المتزايدة وعقلنة السلطة داخل مجالات الدين المختلفة الدين ومؤسساته مجرّدين من نفوذهما السابق. على الرغم من خلق التخفيض في منزلة كنيسة الدولة والتقلّص الموازي لسلطتها فرصاً لظهور طوائف دينية جديدة، كان الحدّ من النفوذ الاجتماعي والسياسي لكل الديانات يزداد يوماً بعد يوم. وهكذا كان تعدد الديانات في قومية كانت يوماً ما تنتظم حول كنيسة الدولة علامةً على العلمانية (غياب كنيسة الدولة أو هيمنة الكنيسة الواحدة)، وكذلك عاملاً اجتماعيّاً سرَّع خطا المجتمعات على طريق العلمانية.

استفاد علماء الاجتماع الأمريكان في الخمسينيات والستينيات من هذه الرواية لتفسير التغييرات التي لاحظوها في الحياة الدينية الأمريكية. عبَّر كلّ من بيتر برغر(Peter Berger)، في **(المظلة المقدسة)** (1967م) (The

SacredCanopy)، وروبرت بيلا (Robert Bellah) في مقال بعنوان «حول الدين المدني» «On Civil Religion» (1968م) عن رؤية للحياة العامة في أمريكا اتسمت بالقبول العام، بالسعي الشخصي والمتعدد وراء الدين الذي أضعف العلمانية القوية والنشيطة. يمكن تلخيص الرواية الاجتماعية الشائعة في منتصف القرن كما يأتي: تعدُّ التعددية الدينية، التي ساعدت على وجودها متطلبات الحكومة العلمانية، مؤشر ديمقراطية سليمة. «الدين» في هذه التعددية اختيار شخصي أوّلاً وقبل كلّ شيء؛ يصبح هذا الاختيار اجتماعياً عندما يتّحد هؤلاء المواطنون حول «دين مدني» يحترم المعتقد الشخصي بوصفه مظهراً مهماً من مظاهر الانتماء المدني.

يعدُّ اليوم تصوّر العلاقة بين التعددية والحرية الدينية، الذي ساد في منتصف القرن الماضي من التاريخ (قد تجاوزه الزمن)، وما يُسمّى حريّة شخصية للأفراد الذين يدينون بدين مدني مشترك، أشبه ما يكون بملاحظة مهمّة في الهامش. لكنّ لعلماء الاجتماع، الذين يدرسون التعددية الدينية اليوم، مزاعم مختلفة حول العلاقة التي تجمع بين الحرية الدينية والتعددية والديمقراطية. لقد نقل هذا العمل مركز الاهتمام من الأفراد المؤمنين بوصفهم حاملين «الحرية الدينية» إلى «المجموعات الدينية». نتج عن التفاعل التنافسي بين هذه المجموعات تحديد مقياس كمّي للحرية الدينية. إنه تحوّل مهمّ لعدة أسباب. وليست تداعيات هذا التحول على الكيفية التي يُعرّف بها علماء الاجتماع «الدين» الحقّ الذي يدعم الديمقراطية (الأمريكية) بحريّة بأقلّ هذه الأسباب شأناً ووزناً.

لماذا تخلّى علماء الاجتماع المتخصّصين في الشأن الديني عن النماذج التي كانت قوية في الخمسينيات والستينيات؟ هناك، بطبيعة الحال، العديد من الأسباب، بما فيها النظريات من الطراز القديم في البحث الأكاديمي، ورغبات الجيل الجديد من الباحثين الأكاديميين في وضع بصمتهم الخاصّة. لكن إذا وضعنا كلّ ذلك جانباً تبقى الإجابة المألوفة التي يقدمها علماء

الاجتماع، وهي أنّ الدين تغيّر في أمريكا: ما كان خاصّاً في الماضي أصبح اليوم عامّاً؛ نهض الإنجيليون من سباتهم وأصبحوا مجنّدين؛ جلب المهاجرون ديانات جديدة إلى الولايات المتحدة؛ وجدت التعامل على أساس الهوية والحركات الاجتماعية في المنظمات الدينية مادة للمطالبة السياسية؛ لأن الإدراك المتأخّر لا يخلو من فوائد، يجد اليوم العديد من الباحثين في قصة الاضطرابات الاجتماعية والدينية الراديكالية في الستينيات والسبعينيات تفسيراً مضلّلاً ومنقوصاً. لكن دعنا من هذا، لقد ادّعى الباحثون العاملون في هذا الزمان دائماً أنهم يشاهدون الدين يعمل بطرق لم يتوقعوها، وبطرق تتطلّب إعادة النظر في الأطروحات.

برز من بين البدائل العديدة نموذج «الاقتصاد الديني» الذي تصدّر القائمة واحداً من أقوى البدائل. روّج لهذا النمط، الذي يُركّز بشكل خاص على مسألة التعددية الدينية وتأثيرها على حرية الدين رودني ستارك وروجر فينك (Rodney Stark, Roger Fink) وآخرون. في تحول عن الجيل السابق حاج مساندو هذا النمط بأن التعددية والحيوية الدينية نتيجة طبيعية للدور المحدود أو الغائب تماماً لقانون ينظّم الشأن الديني تضعه الدولة. يمكن تفسير الحركية الدينية في الولايات المتحدة نتيجةً لسوق حرّة للأديان سهّل ظهورها (أو بعبارة أحسن، تكشفت من خلال) الفصل بين الكنيسة والدولة. حيثما غابت القوانين المنظمة التي تفرضها الدولة-وفي هذا تناقض واضح مع ما يفهم على أنه وضع الكنائس الوطنية في أوربا- تنعم الطوائف الدينية بحرية التنظم كيفما تشاء، فتنهض أو تسقط بحسب قدرتها على جلب زبائن للدين.

من الواضح أن أنماط الاقتصاد الديني أخذت الكثير من مدرسة شيكاغو الاقتصادية. إذاً، في هذا النمط، يبحث الفاعل المتديّن العاقل المتطوّع دون توقّف عن الاختيار الديني الذي له نظام مكافأة أكثر ملائمة بالنسبة إليه. يتحقّق أقصى قدر من الحرية الدينية الفردية في سوق الديانات التي بها عدد هائل من المؤسسات (الشركات). يرجّح أنه كان للمنافسة أثر إيجابي على

الحركية الدينية وتنوع الخيارات والحماسة، ولم تكن أبداً علامة تدهور وسقوط. هكذا، وبحسب هذه الحجة (الجدل)، كان العديد من الميثوديين (Methodists)، والمعمدانيين (Baptists)، والأبرشانيين (Congregationalists)، والبروتستانت (Protestants)، وحتى المورمون (Mormons)، يتنافسون من أجل العضوية. مع مرور الوقت، كانت الشركات (المؤسسات) التي لا تستطيع جلب منتمين جدد، أو الاحتفاظ بما لديها، هي التي تُعدّ الخاسرة، وكان الفائزون، في النهاية، هم الذين استطاعوا تنمية قدراتهم الدينية إلى أقصى حدٍّ ممكن داخل مؤسسة من اختيارهم. يفترض نمط الاقتصاد الديني قياسياً (معياريّاً) أن أفضل سوق للأديان -الأقدر على السماح للحرية الدينية بالازدهار- هي سوق تتعدّد فيها الاختيارات إلى أبعد الحدود: إن احتكار الدولة ليس فحسب يحدّ من الاختيارات؛ بل كذلك يساهم في تراجع المساهمة في الحياة الدينية. كما نرى، لا يكتفي هذا النمط بإثبات أن المنافسة تزيد من المساهمة؛ بل أيضاً يؤسّس هذا المفهوم على رؤية غير منطوقة للإنسان العصري بوصفه إنساناً له نوع من الاهتمامات الدينية لا دخل لأحد فيها.

هناك تناقض واضح بين مفهوم نمط الاقتصاد الديني الأساسي للتعددية الدينية ومفهوم الجيل السابق من علماء الاجتماع. إن نظرة هذا النمط إلى التعددية الدينية ككل تعدُّ ضيّقة في بعض الجوانب. في البداية، كانت حجج وأنماط علماء الاجتماع تستند إلى المنافسة بين البروتستانت (تعددية بروتستانتية)- تعددية أكثر إقصائية وأقلّ تنوعاً من تمسّك علماء الاجتماع بالبروتستانت، والكاثوليك، واليهود. لقد وجد هذا النمط، كما أشار العديد من النقاد الاجتماعيين، تحدياً في إدراج معلومات (غالباً ما تكون بخصوص الانتماء) عن الطوائف الدينية التي لا تتبع النموذج البروتستانتي الخاص للعضوية (الانخراط التطوعي للكهول). وكما أشار آخرون، مؤرخون وباحثون في الدراسات الدينية، فيما يتعلق باعتبار اليهود والكاثوليك

والأمريكان الأصليين، وعبيد ما قبل الحرب (الثورة) وآخرين، غير مناسبين، فقد طور النمط الاقتصادي الديني قاعدة ثيولوجية داخلية. تعدّ بروتستانتية «الكنيسة الحرّة» القاعدة (المرجع) التي يقاس عليها مدى قدرة الطوائف الدينية الأخرى على التحرّر، ومدى قدرتها على تدريب فصيلة من الفاعلين الدينيين القادرين على الدفاع عن «الحرية الدينية».

يُرجّح أن تكون تداعيات هذه الروايات، وتقديرها الصريح لأصناف محددة من «الفائزين» (المنتصرين) الدينيين، جليّة للكثيرين. نستطيع أن نتفحّص، على سبيل المثال، تأثير «وهم السوق الحرّة»، موضوع النقد الجينيالوجي الحديث لبرنارد هاركورت (Bernard Harcourt) لاقتصاد السوق الحرّة. تكرّر مفهوم السوق الحرة العالمية ذاتية التعديل عبر العديد من الأجيال التي تتبنّى فكر السوق الاقتصادية الحرّة. حيثما يُعدُّ مفهوم السوق موجوداً بطبعه يصبح التنظيم عدوّاً؛ يمثل تدخّل (تطفل) الدولة تهديداً للتوازن الذي يتطوّر بشكل طبيعي، وينظم نفسه بنفسه. ولكن هذا ليس كلّ شيء بطبيعة الحال؛ لأن السوق الحرّة ذاتية التعديل، كما أشار هاركورت، مهدّدة من قبل أولئك الفاعلين الاقتصاديين غير القادرين على تعديل أنفسهم؛ أولئك الذين لا يمتلكون الحرية والمنطق. سواء كان الفاعلون من هذا القبيل يفتقرون إلى الحرية والمنطق، أم لا يرغبون في التعديل الذاتي والتصرف بوصفهم فاعلين اقتصاديين يعدّلون أنفسهم حقاً، أو كانوا غير قادرين على أن يكونوا كذلك، فسوف يُنظر إليهم باعتبارهم فاعلين غير طبيعيين يعرقلون حرية السوق الطبيعية. حتى وإن كانت هذه اللوائح التنظيمية تهدّد توازن السوق، فهي مع ذلك تنهض بدور مهمّ في مراقبة وتنظيم هؤلاء الذين يهدّدون بدورهم حرية السوق. حاج هاركورت بأن من الآثار المنطقية للسوق الحرة تسمية الفاعلين الاقتصاديين الذين لا يحتاجون إلى تنظيم، والذين ليسوا على تلك الدرجة من الحريّة، ومن ثمّ يوفر حافزاً لتعديلهم ومراقبتهم (وربّما الإصلاح وإعادة التأهيل) من قبل الدولة.

نستطيع أن نخطو خطوة مماثلة للنظر في علاقة ملاحظة هاركورت بالفهم الجماعي المعاصر لدين السوق الحرّة. ينظر نمط الاقتصاد الديني إلى فشل مجموعات مختلفة في الانخراط في هذه السوق «الحرة» للأديان على أنه فشل متأصّل في المجموعات نفسها -فشل، مثلاً، في التخلّص من خصائصها الدينية حتى تتمكّن من الانخراط في تجارة الدين المزدهرة في الديمقراطيات الحديثة، وفي «التديّن» «الحرّ» الحقيقي. نادراً ما يشير النمط إلى الإشكاليات التي قد تكون متأصّلة في السوق نفسها: قد لا تكون حرّة بالدرجة التي نتخيل، أو قد تكون فعلاً مُعدِّلة أو مُعدَّلة.

أشار العديد من علماء الاجتماع إلى محدودية نمط الاقتصاد الديني. لقد تحدّوا على التوالي: صلابة طرق عمله، ومعلوماته، وتأويلاته، ملاحظين غياب هذه العناصر في العديد من المناسبات (راجع: (Mark Cloves) و(Philip Gorski) (2001م)). لكن، على الرغم من النقد الذي استمرّ عشرات السنين، ظلّت الفرضية الأساسية لحجة الاقتصاد الديني (التركيز على السوق الحرة للدين تحديداً) حاضرة في الخطاب العام. لقد وجدت لها مكاناً في المنافسات السياسية حول الحرية الدينية في الولايات المتحدة وخارجها. نستطيع، في هذا الصدد، القول: إنه لم يصمد أيٌّ من التحديات طويلاً. لماذا يا ترى؟ أحد الأسباب، في اعتقادي، هو أن أعتى الانتقادات الاجتماعية لنمط الاقتصاد الديني يشترك معه في الفرضية الجوهرية-تحديداً أن التدليل على ازدهار الحرية الدينية يحتاج إلى تعدد الطوائف الدينية، وأن النموذج الأمريكي يقدّم حالة واضحة للحرية الدينية الفعلية. على الرغم من أنّ التعبير الواضح عن هذه الفرضية ورد في نمط الاقتصاد الديني، نجدها كذلك متأصّلة في معظم التحاليل الاجتماعية الجديدة للتعددية الدينية.

لنأخذ مثالاً بارزاً على ذلك: توضّح عالمة الاجتماع نانسي أميرمان (Nancy Ammerman) في **(دعائم الإيمان)** (Pillars of Faith)، أن انتشار التعددية الدينية التي تؤوي المزيد من الطوائف غير المسيحية في الولايات

المتحدة كان مدعوماً من طرف مجال مدني أمريكي عام توجد فيه الأديان، «دون (الحاجة إلى) مؤسّسات حكومية تفرض الالتزام (أرثوذكسية)» و«دون تنظيم أو دعم حكومي». معبرة عن رأي مماثل لرأيها في نمط الاقتصاد الديني الذي تنتقده، تُشير نانسي أميرمان أنه في تاريخ الولايات المتحدة تعدّ كلّ محاولة تقوم بها طائفة دينية من أجل بعث طائفة روحية أقرب ما تكون إلى الكمال محاولة حرة للبحث عن أرض خصبة حتى لا يكون مصيرها الفناء. تعود مسألة ازدهار أو موت الطائفة الدينية، إذاً، إلى الفاعلين أنفسهم؛ إن قبلوا النظام الذي رعته الديمقراطية التعددية البراغماتية في الولايات المتحدة، فسوف يزدهرون. وإلى المنتمين إلى ثقافات غير بروتستانتية، الذين يشتكون من تحويلهم إلى البروتستانتية عندما انخرطوا في الثقافة الأمريكية، فجوابها هو: «مهما كانت المعاني الأخرى للتحول إلى البروتستانتية، فهم على حق، قد تمّ دفعهم إلى تبنّي التزام أساسي للعيش بسلام إلى جانب متديّنين آخرين».

تستند أميرمان وآخرون ممّن ينتقدون نمط الاقتصاد الديني إلى مقاربات ثقافية وتنظيمية كانت تستعمل في سياقات أخرى للتحقيق في كيفية تشكيل المجالات الاجتماعية، وفرض الامتثال عن طريق قواعد، ولوائح تنظيمية وتفاعلات ظاهرة ومخفية. لقد ركز الباحثون في المنظمات الدينية، الذين يتبنّون هذه المقاربات، على تأثير اللوائح التنظيمية والقواعد الثقافية الدائمة، والاهتمام بالكفاءة المهنية للوافدين الجدد إلى الولايات المتحدة. يذكرون، على سبيل المثال، أن الطوائف الهندوسية التي تشيد المعابد في الولايات المتحدة يندمجون باعتبارهم مؤسساتٍ غير ربحية، ومن ثمّ يطورون هياكل حوكمة للطوائف الدينية تختلف كثيراً عن الأنماط التاريخية في الهند. أو يذكرون كيف تعمل الطوائف المسلمة بهمة لتكوين «قساوسة» وقادة آخرين داخل مجتمعاتهم يفوق دورهم دور المعلمين والأئمة -امتثالاً للانتظارات المتغيرة للمسلمين الأمريكان بخصوص ما يترتّب على الزعامة الدينية في

جانب، ولمزيد التفاعل المحترف بين العقائد محليّاً ودوليّاً في جانب آخر. وقد أثبت آخرون أن الهيكل التنظيمي للحياة الدينية في أمريكا يدعو إلى تجمّع فعلي يشجع كلّ الطوائف الدينية على تقديم المنخرطين والأعضاء بوصفهم مشاركين متطوعين في جماعات دينية موحدة.

تلفت هذه المقاربات الانتباه إلى الطرق التي تُشكِّل بها القواعد واللوائح الأديان التي قد تكون جديدة بالنسبة إلى الولايات المتحدة (مثل الهندوسية والإسلام)، وتفكّر فيها حتى تجد هذه الديانات مكاناً على الخريطة الدينية الأمريكية بسهولة (بسلاسة). لهذه المقاربات، إذاً، القدرة على لفت الانتباه إلى التأثيرات الإقصائية، والضغوط التنظيمية، والتعقيدات البيروقراطية والقانونية التي تضعها القواعد الظاهرة والخفية أمام العديد من الطوائف الدينية. لكن لم يركز علماء الاجتماع الذين يستعملون هذه النماذج على هذه المسائل إلا نادراً؛ فهم، كما نرى، يفضّلون تفسير كيفية عمل التحولات التي تمرّ بها الطوائف الدينية من أجل جعل كلّ معتنق جديد مثالياً وأكثر روحانيةً، وممارساً حرّاً لدينه. عندما يواجه الداخلون الجدد القواعد الأمريكية للحرية يصبحون أكثر تحرّراً، وكذلك أكثر «تسامحاً» تجاه الآخرين.

بعبارة أخرى، يفترض هذا الجدل أن «الدين» نضج في أمريكا وفي كلّ مظاهر التعددية الوطنية (القومية). أمّا الطوائف الدينية التي ترغب في الحريّة، فهي تتغير بكل تأكيد. لكن من هذا المنظار لا يعدّ التغيير قاعدة أمريكية لها حدودها وأشياء تفضّلها، ولكنها من صلب قاعدة الحريّة الدينية ذاتها. تسمح السوق الحرة -وتدرّب فعلاً- المجموعات الدينية على الحرية: أن تتخلص من المكتسبات السياسية، أو العلاقات الحرجة مع الحياة السياسية. ما نواجهه في كلٍّ من أنماط الاقتصاد الديني وروايات النقاد الاجتماعيين ليس مسألة إطار نظري للتعددية بقدر ما هو تصوّر سياسي للحرية. يستطيع علماء الاجتماع التسليم بأن الحياة العامة الأمريكية ليست محايدة تجاه الدين في

هذه الرواية التوضيحية المتناقضة بشكل غير عادي، وأن أثر غياب هذا الحياد كان المزيد من الحرية لكلّ الأديان.

هناك مسألتان تستحقّان التأمّل أطول ممّا تسمح به هذه المقالة القصيرة. يمكننا أن نفكر أوّلاً في ما يترتّب على المفهوم الحالي للحرية الدينية. لقد تخلّى الخطاب العام الأمريكي عن الرؤية السابقة للتعددية الدينية التي ترتكز على المعتقدات الفردية التي تتّحد تحت عنوان الالتزام بالتسامح الديني والحرية الدينية، كما كان هربرغ وبيلا (Herberg) و(Bellah) يخشيان أن تفتر العقيدة الجماعية إذا كانت ضعيفة، أو تتحوّل إلى قومية دينية إن وقعت في الأيدي الخطأ لمجابهة هذه الاحتمالات المزعجة. يعرف الأمريكان الآن تَعددية دينية قوية ومتينة، ولمزيد من الدقّة متميّزة. لكن على الأعداد الهائلة من الطوائف الدينية أن تُظهر الاختلاف بينها، وعليها كذلك إثبات تحرّرها من الشروط التي قد تحدّ من ازدهارها في المجال العام المتعدّد.

إلا أن هذه الحرية وَهمٌ كما تذكرنا الأمثال التي ضربها هاركورت. يساعدنا أخذ التقييم الاجتماعي للتعددية في منتصف القرن في الاعتبار على رؤية الأوهام الحالية التي توجه البحث؛ مثلاً، كيف استمرّت الدراسات الاجتماعية في دعمها للمنطق الثقافي للحرية الدينية «الموجودة فعلاً» في الثقافة السياسية الأمريكية، وكيف بحثت هذه الدراسات عن مجموعات من المهاجرين الجدد نجحت في التحرّر. يتواصل تفكيرنا التعددي، حتى وإن تغيرت مفردات التعددية: مثلما يخفي التفكير الإيجابي الذي يؤيّده نورمان فينسنت بيل آليات المؤسسات الاجتماعية التي تشكّل حياة الإنسان والحالات الطارئة فيها، يخفي التفكير التعددي المعاصر الآليات التي نُقرّر من خلالها حريّة الدين وتعدّده، وإلا فكيف تكون لهذه السجلات وتقييمها فائدة أو ضرورة.

ثانياً: يُمكّننا النظر إلى نظريتَي التعددية هاتين، في الوقت نفسه، من أن نرى بوضوح أنهما تشتركان في فهم نظري عميق للدين. فعلاً، على الرغم من

زعم النظريات الاجتماعية للدين ونماذج السوق أنّها نجحت في تقديم نظرية بديلة للنظريات العلمانية الكلاسيكية، فقد ضاعفت التزامها النظري بمفهوم للدين بوصفه مجالاً متميزاً على المجالات الاجتماعية الأخرى في نظر المؤسسات. تعتمد الخطابة السياسية والعامة اليوم على دليل إثبات للتعددية الدينية وتمييز للدين على غيره من الجوانب الاجتماعية الأخرى. حقّاً، لا يكون الدين حرّاً إلا من خلال التمييز المتعدد- فقط الدولة العلمانية التي تفصل الكنيسة عن المشاغل السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية تسمح للدين الحقّ بالازدهار.

تعود هذه الفكرة بدورها إلى مفهوم للدين وللمتدينين كمن ينتظر الحريّة: مضطهد من الظروف الاجتماعية التي تتشابك فيها السياسة والدين والاقتصاد باستمرار، ولا مستقبل إلا لسياسة التفريق (الفصل)؛ سياسة تتجدد باستمرار في الاستعراضات العقائدية وطقوس شعبية أخرى في الولايات المتحدة. الخبر السار هو أنّ المنطق الاجتماعي للعلمانية قد تمّ إنعاشه (إحياؤه)، ويُقرأ من جديد في الأساطير الدينية للنظرية السياسية الليبرالية، بما فيها أعمال (جون لوك John Locke وآدم سميث Adam Smith وجون ستيوارت مِل John Stuart Mill). إذا كانت هذه هي الثقافة السياسية التي تحوم حالياً فوق علم اجتماع الأديان (كما أثبت في مقال حديث)، فقد حان الوقت إذاً لدراسة هذه الحجج بشكل مباشر ومطوّل لنفكك كيفية ربط البحوث الجديدة الحرية الدينية بالحرية الاقتصادية والحرية السياسية ضمنياً أو بشكل واضح.

وبهذا العمل نكون قد بدأنا في إعادة التفكير جديّاً في تعريف الدين في أمريكا ودراسته -دين «علماني» حديث- باعتباره ديناً لا يتحرّر أبداً من ارتباطاته بالسياسة والاقتصاد. كيف كانت ستبدو سوسيولوجيا الحياة الدينية الحديثة إن لم تبدأ بتوقّع، أو اعتبار، التمييز الاجتماعي محرراً للدين والسياسة والاقتصاد بالطريقة التي كنّا نطالب بها دائماً؟ ماذا لو بدأنا، مثلاً، بملاحظة كارل ماركس (Karl Marx) الساخرة، في مقال «حول مسألة اليهود»

«On the Jewish Question»، بأن خوصصة الهوية الدينية في المحيط الأمريكي لا تعني أن الهوية الدينية لا وزن لها سياسياً؟ تماماً مثل خوصصة الملكية التي لا تُفقد الملكية قيمتها بالنسبة إلى الدولة، إذاً خوصصة الدين لا تجعله حرّاً حتى يُترك إلى أجهزته الخاصّة. عندما «يُحرّرُ الإنسان نفسه سياسيّاً من الدين بإبعاده عن مجال القانون العام إلى القانون الخاص» لم يعد الدين كما كتب ماركس (Marx) «روح الدولة... لقد أصبح الدين جوهر المجتمع المدني، جوهر مجال الأنانية، روح (bellumomnium contra omnes)». كيف سيبدو علم الاجتماع لو ألقينا نظرة عن قرب على الطرق التي تصبح بها خوصصة الدين، مثل خوصصة الملكية تماماً موقعاً لطاقات جديدة من أجل التمييز الاجتماعي السياسي والتنظيم القانوني.

بإيجاز، يُعدُّ الفكر التعددي الذي يهيمن هذه الأيام على علوم الاجتماع، وأيضاً على فروع أخرى من العلوم الاجتماعية، قديماً وعصرياً في الوقت نفسه. كان علماء الاجتماع في الخمسينيات والستينيات يرون أن التعدد الديني ساهم في تراجع الاهتمامات الدينية في الدولة العلمانية، هذا التراجع الذي كان يمكن أن يكون عوناً للضمائر الفردية إلى جانب إعادة شعبية التسامح الديني. اليوم، يُعرَّف علماء الاجتماع التعددية الدينية بالحيوية الدائمة للطوائف الدينية في الدولة العلمانية. يجسّد تعدّد الطوائف، وليس تعدد الأفراد وضمائرهم، العلامة الاجتماعية الحالية التي تدلّ على ازدهار الحريّة الدينية.

لقد شكّل التحوّل الأساسي، كما لاحظ الكثيرون، حرية الدين بحسب منطق اقتصاد السوق الحرة. على غرار الفاعلين الاقتصاديين، يسعى الفاعلون الدينيون إلى تحقيق مصالح طبيعية (عادية)، أو متأصّلة، سوف تنظّم السوق (أو المجتمع المدني) بشكل متوازن ما دام التنظيم محدوداً جداً. يفهم باستمرار أن تنظيم الدولة للشأن الديني يُضعف هذه المساعي، باستثناء الحالة التي يمنع فيها التنظيم الفاعلين غير الأحرار من المشاركة. نستطيع

أيضاً أن نرى للتنظيم دوراً إيجابياً أحياناً في ما يتعلق باحتمال تدريب الطوائف الدينية والأفراد كيف يكونون نسخة محرّرة من أنفسهم.

على الرغم من أن هذا النمط من الحرية الدينية والتعددية الدينية «جديد»، فهو مع ذلك يشترك مع النسخة القديمة في تصوّر المجتمع الحديث مجتمعاً علمانياً ومتميزاً. يشترك المنظّرون السياسيون الليبراليون والمنظّرون الاجتماعيون الكلاسيكيون في هذه المفاهيم العلمانية بأشكال شتى- الثقافات التي غالباً ما تعدّ مُعارضة، تعدّ من هذه الزاوية مترابطة بوضوح فيما يخصّ رؤاها العصرية للمجتمعات العلمانية المنظمة. بقدر ما نستطيع القول: إن علماء الاجتماع المتخصّصين في الشأن الديني يقاسمون المنظّرين الليبراليين المزيد من مفاهيم الدين الطبيعي والحر أكثر ممّا يُقرّون، تتاح لنا فرصة إعادة النظر بطريقة جديدة في مدى قوة منطق التفريق الاجتماعي بالنسبة إلى السياسات الحديثة.

أتساءل أحياناً: ماذا كان سيحدث لو أن علماء الاجتماع المتخصّصين في الشأن الديني الذين شهدوا عودة ظهور الدين في السبعينيات اهتموا بمحدودية منطق التفريق الاجتماعي؟ كيف كان علماء الاجتماع المعاصرون سيفهمون الحرية الدينية، وكيف كنّا سنتكلم عن التعددية لو كانت انتقاداتهم للأنماط الأولى بلغت لبّ النظرية العلمانية؟ وهذا سؤال أقرب إلى صلب الموضوع: كيف سيبدو علم الاجتماع اليوم لو أخذنا هذا التحدي على محمل الجد؟ تقترح (تقدم) أعمال أجريت مؤخراً -منها القراءات المتعمّقة لسياسة أمريكا تجاه الهندوسية، والجهود التي بذلها هنري غولشميدت (Henry Golschmidt) في إعادة النظر في الصراع الديني والعرقي في مناطق التماس في الضواحي، والحوارات المتعددة الاختصاصات بين الباحثين في القانون وعلماء الاجتماع والمؤرّخين، أمثال الذين شاركوا في الأعمال المراجعة (المُحكمة) **بعد القانون العلماني** (After Secular Law) وبعد التعددية (After Pluralism)- بدائل ترفض الأحكام التي ينطوي عليها ما

يُسمّى بداهة التعددية الدينية والتمييز، وتُلفت النظر إلى قيمة تلك المزاعم في أنظمة قانونية وسياسية معينة. على الرغم من جاذبية ومتانة هذه الكتلة من الأعمال، أجازف بالتخمين أننا سنحتاج إلى أكثر من جيل للتخلّص من هيمنة ذلك الفكر التَّعددي الإيجابي الذي يحكمنا. لكن لو فعلنا ذلك فسوف نكون في موقف أفضل يسمح لنا بالحديث عن عواقب وتركة هذه المفاهيم السحرية الثابتة.

مراجع مختارة:

- Ammerman, Nancy, Pillars of Faith, American Congregations and Their Partners, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.
- Bellah, Robert N, "Civil Religion in America", Daedalus 96, (1967): 1-21.
- Bender, Courtney, "Pluralism and Secularism", In Religion on the Edge: Decentering and Recentering the Sociology of Religion, edited by Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt, and David Smilde, 137-58. New York: Oxford University Press, 2012.
- Bender, Courtney, and Pamela Klassen, editors, After Pluralism: Reimagining Religious Engagement, New York: Columbia University Press, 2010.
- Berger, Peter, The Sacred Canopy, Garden City, NY: Doubleday, 1967.
- Chaves, Mark, and Philipp Gorski, "Religious Pluralism and Religious Participation", Annual Review of Sociology 27 (2001): 261-81.
- Finke, Roger, and Rodney Stark, The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers inOur Religious Economy, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992.
- Goldschmidt, Henry, Race and Religion among the Chosen Peoples of Crown Heights, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2006.

- Harcourt, Bernard, The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Herberg, Will, Protestant- Catholic- Jew, Chicago, University of Chicago Press, 1955.
- Kurien, Prema, A place at the Multicultural Table: The Development of an American Hinduism, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007.
- Mark, Karl, "On the Jewish Question", In The Marx-Engels Reader, edited by Robert C. Tucker, 26-52. New York: Norton, 1972.
- Sullivan, Winnifred Fallers, Robert Z. Yelle, and Matteo Taussig-Rubbo, eds. After Secular Law, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.



الفصل السادس

خواطر حول سياسات الحرية الدينية

هاواي أنموذجاً

Greg Johnson

العلاج المُرّ:

لقد أثارتني المقالات المُجمّعة في هذا المجلد بطرق شتى، أخصّ بالذكر منها النزعة المشتركة لسبر أغوار جديدة (الضرب على وتر حساس). فعلاً، لم أُدرك كم كنت «خاماً»، لنقل متضارباً فيما يخصّ خطابات وممارسات الحرية الدينية إلى أن رُتِّبت هذه المداخلة. انطلاقاً من روح العلاج أستطيع أن أبدأ كما يأتي: «مرحباً، اسمي غريغ (Greg) كنت أنعم بحياة هانئة، وكنت أتصور، طوال حياتي، أن الحرية الدينية شيء جيد، كنت أتناول هذا الكوكتيل (المزيج) لعدة سنوات حتى أصبح جزءاً من هويتي بوصفي باحثاً متنوّراً أخلاقياً في الثقافات المحلية (الأصلية). بفضل هؤلاء الباحثين كنت صاحياً طوال ثلاثة أيام».

لنكن أكثر جدية، تضع هذه المقالات الإصبع على التوتر الذي يصيب العديد منا في عملنا، سواء نظرياً أم عمليّاً، تحديداً الإحساس بأن الحرية الدينية لا بدّ من أن تكون، مبدئياً، شيئاً جميلاً، لكن عملياً لها العديد من النتائج المقصودة وغير المقصودة. أضف إلى ذلك أن هذه المقالات تثبت أن

الجوانب الاجتماعية لخطط الحرية الدينية المثيرة للجدل بشكل روتيني يجب أن تدفعنا إلى إعادة النظر في النسب النظري لهذا المثل الأعلى نفسه. فعلاً، بلغت هذه المقالات درجة من العمق حتى تجعلنا نتساءل: هل للحرية الدينية «مبدأ» أعلى، أو أبعد من الروايات والبرامج السياسية وتبعاتها المتنوّعة جداً؟ بطرق مختلفة وجهود متلاصقة تقدم هذه المقالات سبباً كافياً لتوخّي الحذر عندما نسير في طريق إعلان الحرية الدينية، أو النهوض بها، أو تحليل خططها (أجنداتها).

لدي حساسية تجاه هذه الرسالة التحذيرية، لكن أستطيع أن أرى أسباباً وجيهة لأقول: «انتظروا (مهلاً)، ألا يمكن أن يكون للقصة بقية؟ لقد جعلتني دراستي للتقاليد الأصلية متعاطفاً جداً مع مطالبة السكان الأصليين بالحرية الدينية، ولاسيّما في مجال النزاع حول الأرض، والنفاذ إلى الموارد، وحماية المدافن. لا أزال مستمراً في الاعتقاد بأن للمطالبة بالحرية الدينية مكاناً، على المدى القصير على الأقل، إذا كان دورها الأوّل ضمان الحقوق التي يتمتّع بها معظم الجماهير في إبلاغ مشاغل واهتمامات ما كانت لتسمع. سوف يكون هناك المزيد عن هذه الاهتمامات في الخاتمة. لكنّي، بلا شكّ، مقتنع بالمسار العام لهذه المقالات الرائعة التي ترقى إلى درجة التقييم الحاسم المتعدد المستويات للحرية الدينية ووضعها الحالي ودعائمها الأساسية.

بعد الاطلاع على فصول هذا المجلد، لم أستطع سوى تصور مشاريع الحرية الدينية شكلاً من أشكال تحسين النسل. يتمثل الهدف المنشود في إنتاج وإعادة إنتاج جسم اجتماعي سليم، كما يعرفه أولئك الذين لديهم المقدرة على خداع المجتمع على المستوى السياسي. من هم المعنيّون؟ ما هي النتائج المقصودة وغير المقصودة لهذه التجارب؟ وكما تساءلت إليزابث شاكمان هورد (Elizabeth Shakman Hurd)، هل يمكن وجود خطابات وقواميس أخرى تستعمل في السعي وراء الأهداف المشتركة تتحاشى هذه المياه العكرة؟

لقد طُرحت عليّ، وبكل وضوح، أسئلة من هذا القبيل عندما كنت في رحلة إلى أوديسا، أوكرانيا، سنة (2012م). كنت هناك أستاذاً زائراً يشارك في (Reset School)، حلقة دراسية حول الدين تمتدّ لعدة سنوات يتابعها طلبة من كلّ أنحاء الاتحاد السوفييتي سابقاً، وهم طيف واسع من طلبة الدكتوراه، وأساتذة مساعدون. كان موضوع الحصة التي حضرتها الدين والقانون؛ كانت التجربة مجزية على عدة مستويات، ولم يكن أقلّها أهمية الفرصة التي أتيحت لي لأسمع كلاماً عن خطاب الحرية الدينية يختلف تماماً عمّا تعوّدت سماعه في السياق الأمريكي (للمزيد من التفاصيل حول مناقشة الوضع ما بعد الاتحاد السوفييتي. انظر: Mathijs Pelkmans في هذا المجلد). برزت، خلال الأسبوع الذي قضينا معاً، ثلاثة عناوين اقترحتها المجموعة حول الحرية الدينية. كان أحد هذه العناوين، على ما يبدو، ماضياً في الاشتباه في الدين الذي ميّز الحقبة السوفييتيّة، ويعلن أهمية العلمانية والتحرّر من الدين. أمّا الثاني، فكان جديداً مقارنةً بغيره، وعبارة عن تحمّس لا حدود له للدين بكل أطيافه، على الرغم من أن أبطاله واجهوا الصعوبة المألوفة في التفريق بين الدين واللّادين، مصدر إزعاج لأيّ تصوّر ليبرالي سخيّ للحرية الدينية. أمّا الثالث، فكان مزيجاً مثيراً من الحنين إلى التقاليد التي هيمنت تاريخياً (الكنيسة الأرثوذكسية الروسية بصفة خاصّة)، ورغبة في حمايتها، بينما كان في الوقت نفسه يُبعد تهديد الحركات التبشيرية التي تفرض نفسها، ولاسيّما كنيسة يسوع المسيح لقديسي اليوم الآخر وشهود يهوه (Jehovah's Witnesses) و(Churchof Jesus Christ of Latter Day Saints)

عندما تبيَّنتُ ملامح هذه المواقف بدأت أفكر فيها بالشكل الآتي: لا كعكة، كلّ الكعكة، وفقط نصيبنا من الكعكة. بطبيعة الحال، كلّ واحد من هذه المواقف كان يريد أكل الكعكة، وأن تكون له وحده. وهذا، كما أثبتت وينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan) في (**الحرية الدينية المستحيلة**) (The Impossibility of Religious Freedom)، هو تحديداً مشكل

خطاب الحرية الدينية عملياً. إنها تحدّد الشروط التي تجعلها مستحيلة، وتضع أهدافاً تتعارض مع ما تعلن النهوض به. على أيّة حال، كان كلّ معسكر يعمل على توضيح رؤيته لكيفية تصميم وتنشيط الحرية الدينية المثالية، وبشكل آخر بعث الحياة فيها. من موقفي على حافة النقاش أعترف بأني لا أملك أكثر من فهم بسيط للصراعات الاجتماعية الحالية التي لها علاقة بالحياة الدينية في الاتحاد السوفييتي سابقاً. بدت لي المواقف الثلاثة نوعاً من الخداع الاجتماعي (التلاعب بالمتديّنين). بطبيعة الحال، لهذا الإخراج الإثني (العرقي) القدرة على تحفيز الاعتراف الذاتي؛ لذا بدأت في تأمّل تفرعات سياسات الحرية الدينية في أوساط وسياقات قريبة من وطني. أعرض عليكم في هذه الوثيقة خاطرتين في هذا الاتجاه.

بطبيعة الحال، يجدد الفاعلون الدينيون والمؤسسات أنفسهم بشكل روتيني، حتى تتوافر فيهم الشروط التي يضعها القانون، أو يتمكنون من ولوج فضاءات يُؤطرها القانون كما ذكرت صبا محمود وبيتر دانكن (Saba Mahmood and Peter Danchin) عن الحالة المصرية مثلاً. يوضح المشاركون في برنامج سياسة الحرية الدينية كيف يستفز القانون الدين، وغالباً في اتجاه التحجّر أو مرادفه الفضفاض (غير المباشر) التقنين. يمكن القول: إن القانون يفضّل أن يتعامل مع المسائل الأخرى بما فيها الدين بالطريقة التي يعامل بها نفسه عادة؛ أعني بطريقة مثيرة للجدل طريقة مؤطرة بشكل قطعي، مستنزفة أو متشدّدة ومفرغة من القدرة على المفاجأة. وهكذا تُنتج الحرية الدينية التشدّد (الغرور) الديني. بعض «الديانات» تقاوم بطبيعة الحال. لكن قد يكون ثمن الحفاظ على اللين والمجاز والانفتاح باهظاً مثل السريّة، أو الرفض المباشر. واحد من تكاليف التعنّت، كما أشارت هورد، هو الغموض.

تُمثل النزعة الدولية لهندسة الحياة الدينية، في علاقة مع الحكومات والشعوب، خليطاً بالنسبة إلى علماء الدين. من جهة، أصبح عملنا أسهل: لا نحتاج إلى نصف سرعة الفهم كما تدرّبنا. الممثلون على الركح العالمي للدين

نسخ مضخّمة من أنفسهم؛ منتفخون جراء المنشّطات، جاهزون للمعركة، مغرورون ومؤهلون لـ«الحرية». ومن جهة أخرى لا يستطيع بعضٌ منّا أن يرى شيئاً من المنطق في كون هذا الأمر بسيطاً جداً نوعاً ما، وتراودهم فكرة أنّنا أُقحمنا إقحاماً، في وقت ما، في التجربة بطرق لم نفهمها بشكل كافٍ كما تقترح سوليفان. سواء من خلال دعم أم نقد الحرية الدينية ينتاب بعضاً منّا القلقُ حيال درجة قيادتنا (زعامتنا) أو تبعيتنا.

سياسة الحرية الدينية في هاواي:

ما الذي قد تضيفه دراسة هاواي المعاصرة إلى مفهومنا للحرية الدينية؟ تعدّ هاواي معزولة جيوسياسياً، ولا يتعدى عدد سكانها الأصليين (400,000) من (1.4) مليون نسمة؛ أمّا نظامها القانوني، فهو نسخة متوقعة من قانون الولايات المتحدة (مع بعض الاختلافات البسيطة المحيّرة على مستوى الحكومة). هاواي مفيدة في بعض الجوانب، على الرغم من، وبسبب محدودية، أهميتها على المسرح العالمي. وفّر الاستقرار السياسي لهاواي المجال لتأمل كيف تصير الأمور هناك دون الإحساس بالعجز الذي ينتابنا عندما نفكر في مسألة الحرية الدينية باعتبارها مسألة حياة أو موت، كما هو الحال في مصر وفي أماكن مماثلة متفجرة. لا نقصد بهذا التقليل من أهمية النزاع الديني الذي يخوضه السكان الأصليون؛ لأنه يتعلق بمسألة لها أهمية قصوى مثل سلامة المدافن، ومن ثمّ الراحة الأبدية للأجداد كما يراها بعض سكان هاواي (انظر: Michael Lambek في هذا المجلد) ولكن تجدر الإشارة إلى أن الجيش وقوات مكافحة الشغب لا يظهرون فجأة ملوّحين بالموت أو الترويع الغاشم. هاواي مفيدة أيضاً وجذابة؛ لأنها رائعة ولكن ليست غريبة. يتمسك التعبير الديني في هاواي بالقانون الأمريكي بطرق قد تبدو مألوفة لمن درس القانون الفيدرالي الهندي، ولكن أحياناً مع تعديلات بولينيزية مفاجئة. إنه اختبار جيد لمعرفة ما سيحدث عندما يبحر القانون «المعروف» في مياه دينية مجهولة (من وجهة نظره).

المثل الأول الذي سأقدمه قصير، ويخصّ توضيحات حول النسب (جنيالوجيا) في سياق قانوني معاصر. لقد تغير شكل العائلة والقوانين التي تخص العائلة في هاواي عقب الاستعمار. بعبارة أخرى لم تعد الجنيالوجيا كما كانت من قبل، كما بيَّنت سالي إنغل ميري (Sally Engle Merry)، لقد أعادت الحساسيات التبشيرية وقانون فكتوريا (Victoria) القديم هندسة هذه المجالات. مع ذلك يخوض سكان هاواي اليوم ميادين واسعة من الحياة الثقافية، مع إصرار مقصود على إعادة شرف الأجداد إلى الحياة المعاصرة. ممّا تضمّنته هذه الصحوة مجموعة ممارسات للبقاء: اللغة، والرقصة البولونيزية، والإبحار في المحيط المفتوح، وأشكال مختلفة من ممارسة طقوس يومية معينة وحماية مدافن الأجداد. لقيت بعض هذه الإنجازات زخماً قانونياً وسياسياً. تخبر المثل الثقافية والدينية الأصلية عن المسائل اليومية، مثل استغلال الأرض والصيد البحري في شكل قوانين فيدرالية وحكومية وسياسات وهياكل مثل ديوان شؤون هاواي (Office of Hawaiian Affairs).

من المؤسف أن لا تمتلك القوانين والسياسات التي تدع فسحة لأصوات سكان هاواي القدرة اللازمة لاستيعاب المحتوى الثقافي للقصص التي سعت وراءها. تتصل هذه القصص بأزمنة وحساسيات ورغبات جنسية مختلفة. يضبط السِّفاح الملكي (Royal Incest)، وترتيبات الزوجة البديلة، وباقة أخرى لا تصدق من الاحتمالات الجينيالوجية، الخيال الديني لهاواي. كلّ هذا لا يجد أذناً مصغية من قبل القانون المعاصر. هذا مثل واحد فقط عن التنافر بينما يلتمسه القانون وما يرفضه؛ تأمل قضية ماهي (Mahi) حكاية مقاومة يقينية (إيجابية) للقانون. أن تكون من هاواي من منظور الدين يعني أن تكون قادراً على قراءة الإشارات، والتفكير مجازاً، وأن تفهم نفسك تاريخياً؛ (Mahi) كان هكذا، وأصبح نتيجة لذلك غير مفهوم في نظر القانون.

هذه أحداث قصة ماهي (Mahi) التي تحريت فيها بشكل مطول في مقالي

«مغازلة الثقافة» «Courting Culture»: اندلع في أوائل هذا القرن نزاع طويل الأمد بين متحف بيشوب (Bishop Museum) و(16) منظمة لسكان هاواي الأصليين حول الإعادة إلى الوطن. كان محل النزاع ما يسمى (Forbes Collection)، ثلاث وثمانون قطعة نادرة من هاواي كان قد استخرجها نفر من السكان غير الأصليين من كهف يقع قرب (Kawaihae) يستعمل كمقبرة عام (1905م). ظلّ متحف بيشوب يحتفظ بهذه القطع معظم القرن العشرين. في سنة (2002م) استلمت جماعة (Hui Malama)، وعلى رأسها هليلوها أيو (Halealoha Ayau)، القطع من المتحف على سبيل الإعارة. ثم أعاد أعضاء جماعة (Hui Malama) القطع إلى موقعها الأصلي، وأغلقوا الكهف، وبسرعة اشتكت منظمات محلية من هاواي؛ لأنها لم تُستشر في أمر التصرّف في هذه التحف، مشيرة إلى أن مسألة الإعارة التفاف على الخطوط الفدرالية العريضة التي تنظّم الإعادة إلى أرض الوطن. أصبح النزاع موضوع العديد من الاجتماعات التي أشرفت عليها لجنة (NAGPRA) ثم معركة قانونية. إنها قصة رائعة بما فيها من تطورات وأحداث، بما في ذلك أمر القاضي بفتح الكهف سنة (2006م) وإعادة التحف إلى المتحف حيث توجد اليوم، بينما تحاول مجموعات من هاواي التوصّل إلى اتفاق حول مصير القطع الأثرية.

إن الهدف من سرد هذه القصة هو لفت الانتباه إلى خطوة (Ayau) الموالية. تمسّكت جماعات السكان الأصليين الـ (16) بمطلبها بحكم (الانتماء الثقافي). لكن هناك مطالبة قانونية أكبر بحكم النسب (السلالة المباشرة). ينصّ القانون على أن الوريث المباشر يمكن إثباته بوسائل بيروقراطية غربية (شهادة ميلاد - سجلات الضرائب وما شابه ذلك) أو بوسائل تقليدية تعتمد النسب. أمّا في قضية الحال، فأي طرف يستطيع أن يُقنع، حين صياغة دعواه أنه الوريث المباشر، بأن يدحض كل دعاوى الانتماء الثقافي، ومن ثم يتحكّم في التصرّف في التحف. فعلاً، في أواخر العشرية الأولى من هذا القرن تفطن أيو (Ayau) لـ(Mahi 'ohana) عائلة تقيم

في المنطقة نفسها التي فيها الكهف أثبتت أن الكهف المقبرة كان ملك أجدادها، وكان عالم أنساب مرموق قد أخبر أيو (Ayau) أنه كان ينتسب إلى (Mahi). لأنه واسع الحيلة وبالغ التأثير كعادته، جمع (Ayau) ما استطاع أن يجمع من الأدلة التي تؤيد دعواه وقدّمها إلى لجنة المراجعة (NAGPRA) بالطريقة الأكثر تقليدية: تكلم كـ: ماهي (Mahi)؛ تكلّم عن الأجداد مجازاً كما هو التقليد البولينيزي، مستعملاً ضمير المتكلم الذي أطلق عليه مارشال ساهلينز (Marshall Sahlins) «أنا البطل». يعبر فنّ الخطابة بهذه الطريقة عن مشاغل الحاضر بصوت الأجداد. كما كانت هناك استحالة منطقية واضحة في ما يتعلق بالهيئات العلمية والقانونية كما يتضح من الردّ المحيّر لـمتحف بيشوب (Bishop Museum) ولجنة المراجعة التابعة لـ(NAGPRA): لم ينكروا نسب أيو (Ayau) كـ: ماهي (Mahi) لكن تجاهلوه. لقد كان الانتساب لحماً ودماً أكثر ممّا تتحمله اللجنة، أو على الأقل ممّا يمكن أن تستوعبه. كان القانون، على ما يبدو، لا يعترف بمن استدعاه للجلوس إلى طاولة الحوار.

أمّا المثال الموجز الثاني، الذي آخذه من هاواي، فهو ردّ، عبر تغيير الوجهة، على تركيز سوليفان في مقالها في هذا المجلد على الحكم في قضية قسم التشغيل ضد سميث (Smith) وتداعياته. ما أودّ قوله هو: إذا كان سميث (Smith)، إذاً لينغ (Lyng). أظن أن سوليفان على حقّ تماماً عندما تُوجِّهنا إلى سميث وذريّته. نعترف بأننا نعيش في عالم من صنع سميث؛ لكن، وبكل تواضع، نعيش كذلك في عالم صنعه لينغ (Lyng). كان النزاع بين لينغ وجمعية مقبرة الشمال الغربي (Northwest Cemetery Association) (1988م) نزاعاً أمريكياً محليّاً مقدّساً من زمن سميث حول الأرض؛ نزاعاً بيّن بوضوح أنّ الولايات المتحدة لم تكن أبداً على وشك أن تتزحزح عن سيطرتها على أراضيها. على الرغم من أنّ الحكم نسف ادّعاء الهنود الأمريكان الحقّ في الأرض العامة، كانت ثمرة لينغ، بمرور الزمن، المزيد من الاهتمام بالمسار التفاوضي بين الجماعات المحلية (الأصلية) والحكومة

بشأن الوصول إلى الأرض واستغلالها. تنظم روح التشاور، في الولايات المتحدة على الأقل، إعادة التوطين والدفن من خلال (NAGPRA) وقوانين الدولة، بما فيها قوانين هاواي.

كانت المشاورات بين الجماعات الأصلية والحكومة وأطراف أخرى جديرة بالاحترام والتبجيل؛ لأنّها كانت خطوة إلى الأمام نحو أخذ طلبات المحليين على محمل الجد فيما يتعلق بالدليل الديني والتقاليد الشفوية. توصّلت الجماعات المتنافسة، في عددٍ كبير من الحالات، إلى اتفاقيات ترضي الطرفين، وتأخذ في الاعتبار الحساسيات الدينية بطرق كانت تنقص القانون الذي لا يجامل. لكن المشاورات المجدية تحتاج إلى مقاربة تعتمد تناول كلّ حالة على حدة، ومن ثمّ سيكون ذلك مرهقاً إدارياً ومكلفاً، ويحتاج إلى الكثير من الوقت، والكثير من الصبر، وحسن النوايا من كلّ الأطراف. ما يقلقني شخصيّاً هو أن القوانين التي صدرت بعد لينغ، وتنصّ على التشاور، ليست رسمية بما يكفي. إنّ تغيير الحكومات والأزمات المالية وضعف الذاكرة الرسمية وأخطار أخرى قد تضعف مسار التشاور وتقلّصه إلى مجرّد ظلّ لما كان من قبل، أو كما يحدث في هاواي إلى لا شيء يُذكر.

يُمكّن قانون الجنائز الحكومي في هاواي من حماية واسعة لقبور السكان الأصليين لهاواي، ويُشرّع لـنموذج صلب للتشاور، من خلال اجتماعات شهرية لمجالس الدفن على الجزر الكبرى. تاريخياً كانت هذه المجالس تضمّ ممثلين (أقوياء) وقادة من السكان الأصليين لهاواي. يمكن القول: إن الشرف الذي حظيت به الجنائز، منذ بداية العمل بهذا القانون سنة (1990م) إلى يومنا هذا، أكثر ممّا لقيته من تبجيل منذ حلول جيمس كوك (James Cook) عام (1778م). لكن في السنوات الأخيرة خرجت الأمور عن السيطرة. أخفق قسم المحافظة على التاريخ (التراث) (The State Historic Division Preservation) في مسؤوليتها عن دعم المجالس، وكانت ضعيفة في تطبيق القانون بصفة عامة. فشلت الدولة في تعيين أعضاء المجالس في الوقت

المحدد، وألغت الاجتماعات لعدم توافر النصاب القانوني ولأسباب إدارية أخرى، أو لم توفر ما يكفي من الرقابة على المسارات الرئيسة. أضف إلى ذلك، وبشكل خطير، أصبحت الدولة ليّنة (متساهلة جداً) في حاجتها إلى مطوّرين، ولاسيّما في مجال الرقابة على متطلّبات جرد المواقع الأثرية الذي يهدف إلى تحديد مواقع المدافن والمعالم ذات الأهمية الدينية وتضمينها في سجلات، على الرغم ممّا لذلك من أهمية دينية. في غياب هذا الجرد، يستطيع الباعثون العقاريون العمل كما لو لم يكن هناك قانون. إذاً، في هذه الحال نجد سياسة الحرية الدينية بنغمة أخرى مختلفة: نواح على الفشل الإداري.

ليس أدلّ على هذا الإخفاق (الإداري) من الصراع حول المدافن الدائر في قلب هونولولو حين أخرجت رفات أكثر من (600) (iwi Kupuna) من الأجداد أثناء مشروع بناء. كما وضّحت في مقالي «أصناف المؤسسة الأصلية في هاواي» «Varieties of Native Hawaiian Establishment» يهم هذا الصراع كنيسة كوواياها أو (Kuwaiaha'o Church)، كنيسة شهيرة ينتمي إليها عدد مهمّ من السكان المحليين. ليست هذه قصة بسيطة عن خلاف بين سكان هاواي والمسيحيين؛ إنها ملحمة معقدة لم تنتهِ بعد حول الطرق المختلفة التي تتبعها الجماعات المختلفة من سكان هاواي في نزاعها حول أهمية الماضي في الحاضر، والطرق التي يتّبعها القانون في دعم أو خذلان الأجندات في هذا المجال.

في سنة (2004م) أعلنت الكنيسة عن خطة بناء مرفق متعدّد الاستعمالات. نظراً لأنها مقيّدة بموقعها المزدحم، خطّطت الكنيسة للبناء على جزء من المقبرة التابعة لها. تمّت استشارة المجموعة (الدينية)، وقُدِّم طلب إلى وزارة الصحة للترخيص في عملية إخراج رفات جماعية ووضعها في قبور جديدة داخل حدود المقبرة، حيث تتوافر المساحة اللازمة لإقامة المرفق. يسمح قانون الجنائز بمثل هذه العمليات داخل مقابر معروفة ومحفوظة، ولكن المثال الهندسي للبناية يتضمّن أجزاء من البنية التحتية

تتطلب الحفر خارج حدود المقبرة. توثّق التقاليد الشفوية، والمسح الأثري الأول، أن هذه المقبرة تضم قبوراً أقدم من الكنيسة نفسها. كان يجب أن يؤدي هذا الجزء من المخطط إلى مراجعة من قبل الدولة وجرد دقيق وشامل. فشلت الدولة في تطبيق هذا القانون، وشرعت الكنيسة في عملية البناء في بداية (2009م). بعد انطلاق الأشغال بقليل، وخلال حفر خندق لمد قنوات التطهير، تمّ اكتشاف رفات (69) (كوبونا إيوي) (Kupunaiwi).

وفي الحال طالب الزعماء الثقافيون والدينيون في هاواي الدولة بتطبيق قانون الجنائز، وطالبوا الكنيسة بتوقيف المشروع؛ لكن لا الدولة ولا الكنيسة استجابت، وبدأ التوتر يزداد. أحاط المتظاهرون بالكنيسة، وازداد حجم التغطية الإعلامية، ولكن لا انفراج في الأفق. تمّ تقديم شكاوى مدنية؛ منها واحدة تقدمت بها الناشطة «القديمة» دانا ناوون هول (Dana Naone Hall)، وهذه الفقرة الافتتاحية للدعوى: تتأسس هذه الدعوى على فشل كنيسة كوواياها'أو (Kuwaiaha'o Church) وهيئات اجتماعية مختلفة أخرى في الوفاء بواجباتهم عملاً بالفصل (6E)، ومبدأ الثقة العامة وحقوق سكان هاواي الأصليين، والفصل (343) (HRS). لقد فشلت المؤسسات الحكومية في التعامل مع هذه القضية بالصراحة والجدية، وبعد النظر الذي يتناسب مع الأولوية القصوى التي تفرضها قوانين دولتنا. نجحت ناوون هول، في البداية، في إيقاف أشغال البناء، وبعد ذلك مُنعت من متابعة القضية، واستؤنفت الأشغال.

استأنفت ناوون هول قرار محكمة الدرجة الأولى، ونجحت في إيقاف الأشغال بصفة وقتية، بينما ظلّ الالتماس معلّقاً. في الوقت نفسه، لقيت ناوون هول دعماً معنوياً في قرار المحكمة العليا في قضية مشروع السكة الحديدية في هونولولو (Kleikinh v. Yoshioka) في اتهامها الدولة بالتقصير في تطبيق قانون الجنائز بتجاوز شروط المسح الأثري (جرد المعالم الأثرية). وفي ربيع (2013م) قضت محكمة استئناف (وسيطة) لصالح ناوون هول

معززة بذلك منزلة قانون الجنائز في القضية .قدّم كلٌّ من الدولة والكنيسة التماساً إلى المحكمة العليا للدولة للنظر في القضية، واستجابت المحكمة، وجاء حكمها تأييداً لقرار محكمة الاستئناف الوسيطة في (كانون الأول/ ديسمبر2013م). وفي (نيسان/ أبريل 2014م) عادت القضية إلى محكمة الدرجة الأولى. في هذه الأثناء، كانت أزمة قسم المحافظة على التاريخ (التراث) تتعمّق. حتى وإن أعادت الأحكام القانونية الحد الأدنى من الاحترام لقانون الجنائز، تبدو الذراع الإدارية الآن ضعيفة جداً لتتحمل الحمل الذي خلقته كنيسة كووايا ها'أو (Kuwaiaha'o). لكن -وربّما بشكل مفاجئ- ولتدارك النقص الذي سببه إخفاق إدارة الدولة، يقوم نشطاء من سكان هاواي بملء الفراغ بالتركيز على أهمية المسار المستحق ومراقبة الدولة عندما تفشل في هذه المهمة التي هي من أوكد المهام الديمقراطية.

قبل أن أغادر:

بالتفكير ملياً في المقالات التي يتكوّن منها هذا المجلد في سياق إشكالية الفضاء (problem space) (انظر: حسين علي أغراما في هذا المجلّد) في هاواي المعاصرة، وبعد المشاركة في نقاشات أوسع حول الحرية الدينية والعلمانية، توصّلت إلى هذه الخاتمة الأولية حول المطالبة بالحرية الدينية للسكان الأصليين في سياق السياسات المعاصرة.

على الرغم من أنه ليس من عادة الباحث في ثقافة السكان الأصليين أن يتخذ هذا الموقف، أتفق مع الذين يحاجون، بمن فيهم بروس لينكولن (Bruce Lincoln)، أنّ كل الديانات غير ديمقراطية طالما تعتمد الوصول التفاضلي إلى مصادر للسلطة يشاع أنها تفوق الإنسان من أجل شرعيتها. ما أودُّ قوله يتعلق بكيفية تشكيل السلطة، وكيفية تكريسها في العادات الدينية، وليس الدرجة النسبية للرفاه الظاهر التي تنجزها التقاليد المختلفة لمن تنظم (التقاليد الدينية) حياتهم. من المؤكد أن بعض الديانات أقلّ هرمية من غيرها، ومن الواضح أيضاً أن بعض الديانات لها طلبات أقلّ عدداً وقسوة

من غيرها على تفكير الإنسان وسلوكه وأعماله. فعلياً، تبدو بعض التقاليد الدينية عادلة، إن لم تكن ديمقراطية، ولاسيّما في المجتمعات الصغيرة. ومن الثابت أيضاً أن الدوافع والأنشطة الدينية كانت أحياناً مفيدة في تحدي تجاوزات القوة والسلطة، الشيء الذي يوقف أيّ مساواة للدين بالنزعات المتسلّطة. مع ذلك، مازلت أقف إلى جانب الذين يؤكّدون، مبدئياً، أنّ متطلبات الدين يجب أن لا تمثل أساساً لسلطة خاصة، أو حقوق في بيئة ديمقراطية... لدي اقتناع بأن الحقوق والحريات يجب البتّ فيها بحسب مقاييس (كونية/دنيوية) تقبل التدقيق الحاسم والنقاش. أبعد من القلق حيال السلطة الدينية، أقاسم المشاركين في هذا المجلد قلقهم حيال الطرق غير الشفافة والمبهمة التي يُشار بها إلى الدين في كلّ حلبات الخطابة، بما فيها الخطب العامة والخطاب القانوني والتحاليل الأكاديمية. لهذا السبب أتفق مع المحررين عندما يؤكدون أن الحديث عن «الدين» في القانون يستدعي التمييز، وقد أضيف إلى ذلك الخلط البسيط الذي أكل عليه الدهر وشرب.

بعد كلّ ما قلته، ومن وجهة نظري، يغيّر السياق التاريخي المدوّي المتغيّر بشكل مفضوح لمتطلبات الحرية الدينية الضعيفة المعادلة العملية. بعبارة مبسّطة، لم تكن أيّ ديمقراطيةٍ ديمقراطيةً بشكل كامل، ولا أيّ مجتمع علماني علمانياً تماماً. يوضح تاريخ ما بعد الاستعمار، على سبيل المثال، المرّة تلو الأخرى، كيف تزدهر الديانات المسيطرة إلى جانب الحكومات التي يفترض أن تكون علمانية، وتستفيد منها، وغالباً ما يكون أثر ذلك بليغاً وطويل الأمد على ثقافة الأقليات. ومع ذلك، ولأسباب تاريخية مختلفة، تتبنّى معظم ديمقراطيات مجتمعات المستوطنين الحديثة هذا النمط أو ذاك فيما يتعلق بالحرية الدينية. إن هذا التصوّر للحرية الدينية -مهما كانت صعوبة تنفيذه بالشكل المناسب، حتى لا نقول بشكل متسق-كان له أحياناً الفضل في تمكين ممثلي الأقليات من الفوز بمقعد حول طاولة الحكم، كما حدث في حالة لجنة (NAGPRA) للمراجعة (NAGPRA Review Committee)

ومجالس الجنائز في هاواي. لقد نجح هؤلاء الممثلون، بشكل متزايد، ولو نادراً، في فرض الاستماع إلى مشاغلهم بمفردات ليست من قاموس الدين، أو بعبارات تشبه التعبير المجازي الديني الشائع، وكان لهم تأثير في النتائج السياسية والقانونية بناءً على ذلك. بينما عندما يوضّحون المتطلبات الدينية باستعمال مفردات دينية محلية يصبحون أقرب إلى التجاهل. وفي الوقت نفسه، لا تحتاج المؤسسات الدينية المسيطرة إلى استعمال القاموس الديني عندما تريد ترويض السياسة أو القانون طالما تعترف النظم العلمانية بالمصالح «الطبيعية» لهذه المؤسسات.

ما دام هذا النموذج غير المتكافئ صامداً، أرى أنه على الجماعات الضعيفة اللجوء إلى المطالبة القانونية بالحرية الدينية بوصفها وسيلة لتبليغ أصواتهم، والاعتراف بمشاغلهم، وهي طريق غير ديمقراطية، بلا شكّ، إلى وجهة ربما تكون أكثر ديمقراطية. على النظرية السياسية العملية ترك مجال لاعترافات خاصّة (دينية أو غيرها) بالشعوب الضعيفة إلى أن تختفي المشاهد التي تشبه ما جرى في كنيسة كووايايها أو من مسرح النضال الثقافي.

مراجع مختارة:

- Johnson, Greg, "Courting Culture:Unexpected Relationships Between Religion and Law in Contemporary Hwaii", in After Secular Law, edited by Winnifred Fallers Sullivan, Robert A.Yelle, and Mateo Taussig-Rubio, 282-301,Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
  - "Varieties of Native Hawaiian Establishment: Recognized Voices, Routinized Charisma, and Church Desecration", In Varieties of Religious Establishment, edited by Winnifred Fallers Sullivan and Lori G. Beaman, 55-71. Burlington, VT: Ashgate, 2013.
- Kauanui, Kehaulani, Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity, Durham, NC: Duke University Press, 2008.

- Lincoln, Bruce, Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions, Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Merry, Sally Engle, Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law, Princeton, NJ: Princeton University press, 2000.
- Sahlins, Marshall, Islands of History, Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Sullivan, Winnifred Fallers, The Impossibility of Religious Freedom, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.



الفصل السابع

الحرية الدينية الأفريقية التقليدية

Rosalind I. J. Hackett

نظراً إلى العلاقة التي ربطتني بأوغندا، خلال السنوات القليلة الماضية، قد يتوقّع البعض أن أتكلم (أكتب) عن القانون ضد المثلية الجنسية المشين عالمياً، أو حملة كوني (Kony) سنة (2012م) المثيرة للجدل، التي كانت تهدف إلى التوعية واتخاذ إجراء ضدّ جون كوني وجيش الرب للمقاومة (John Kony) و(Lord's Resistance Army)... كلتا المبادرتين كانت نتيجة شيطنة الآخر الذي نخشاه، لكن ما يهمني، في الواقع، هو خطط الحدّ من، أو ربّما استئصال، الأشكال «التقليدية» للعقيدة والممارسة الدينية في عدة أجزاء من أفريقيا الآن. لقد استبعدَتْ نقاشاتُ حقوق الإنسان مسألةَ الحرية الدينية، وحتى مسألة ما إذا كانت الديانات المحلية جزءاً من هذه الفئة.

كنت أراقب وأحلّل التوجهات الدينية في أماكن مختلفة من أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى لعدة عقود، مع تركيز خاص على الحركات الدينية الجديدة التي تحمل مسمّيات مختلفة، «جماعات الأقليات الدينية»، «المذاهب»، أو «الجماعات الدينية غير الرسمية/ التقليدية». أكسبتني السنوات التي عشتها في مدن جنوب نيجيريا فهماً لا يقدّر بثمن لما يجري داخل بيئة دينية معقدة. بما أنّ التحول إلى الديمقراطية والليبرالية، والانفلات الإعلامي، والنشاط

الديني العالمي، تغيّر بشكل متصاعد مغامرة التعايش داخل الجماعة الدينية الواحدة، وتعايش هذه الجماعات مع الدولة، أصبحت دراسة إدارة (حوكمة) المجالات الدينية العامة في أفريقيا مجال تحقيق مُلحّ. كيف يعمل أعوان الدولة وغيرهم من الأعوان لتسهيل سير العمل الشعبي لبعض أو كلّ المنظّمات الدينية، أو الحدّ منه؟ كيف تُستعمل المصادر التي يعتمدون، مثل الأفكار المتداولة عالمياً حول «الحرية الدينية العالمية»، لتأطير ما يُعدّ ديناً (جيداً أو سيئاً)، وما هي الأحكام الدستورية أو القانونية التي يستقون منها المعلومات، أو يتقيدون بها عندما يتفاوضون حول التنوّع الديني؟ إلى أيّ مدى يستمر تأثير التاريخ المحلّي والسياسة والخصائص الديمغرافية في إيجاد توازن بين المصالح الدينية للأغلبية وللأقلية؟

تناولت بالبحث، في مقالة كتبتها حديثاً «تقنين الحرية الدينية في أفريقيا» «Regulating Religious Freedom inAfrica»، السياسات (الاستراتيجيات) القانونية والبعيدة عن القانون التي تستعمل لإبقاء الجماعات الدينية تحت النظر، ولاحظت أن الدول الأفريقية غالباً ما تدافع عن الحدّ من الممارسات والتجمعات الدينية من أجل المصلحة العامة. كنت، في أماكن أخرى، أهتمّ بتنامي أشكال من الخطاب الديني تروّج في الإعلام، وبقدرة وسائل الإعلام في أفريقيا على إيجاد فرص جديدة للتواصل الديني؛ حيث تعطى الأقليات الدينية فرصة للظهور وتبليغ أصواتها. لكن هذا التحرير لوسائل الإعلام في أفريقيا يستنسخ أو يوجد نماذج إقصاء وتمييز من خلال منح التراخيص قوّة البث وإمكانية الوصول إلى الإذاعة ومحتوى البرامج.

وجهة النظر التي أودّ المواصلة/الاسترسال فيها هنا هي التعامل مع الأشكال الأصلية للعقيدة والممارسة في أفريقيا على ضوء إعادة الضبط (التعديل) بعد الاستعمار، أو ما يسميه جان وجون كوماروف (Comaroff Jean and John) عصر الرأسمالية الألفية (TheAge of Millennial Capitalism). كانت الديانات التقليدية الأفريقية، في المراحل الأولى من

الحملات التبشيرية الإسلامية والمسيحية والاستعمار، عرضةً للتأثير. يقدم مشروع منتدى بيو (Pew Forum 2010) «التسامح والتوتر: الإسلام والمسيحية في أفريقيا جنوب الصحراء» دليلاً كافياً على الهيمنة الحالية للإسلام والمسيحية. تُصارع الجماعات الدينية المحلية، التي يُنظر إليها، إلى الآن، على أنها بدائيةً (ما قبل الحداثة) وفي منزلة غامضة بين الدين والثقافة، من أجل الاعتراف الشعبي (العام) والمساواة أمام القانون. عندما تنسق الدول فيما بينها من أجل القضاء على القبلية، يُخشى على العادات والتقاليد، مثل الزواج التقليدي وطقوس القبول. أضف إلى ذلك، يمثل انتماء الديانات التقليدية أو الأصلية الأفريقية إلى فئة عامة غير متجانسة، ليس لها معالم واضحة، ولا قيادة مركزية، عائقاً لهذه الديانات. تعيد هذه الوضعية إلى الذاكرة بعض الصراعات القانونية التي خاضها الهنود الأمريكان عندما حاولوا إثبات أن تقاليدهم دينية لكي يتمتعوا بالحماية الدستورية كما تذكر تيزا وينغر (Tisa Wenger) في كتابها عن خلاف عشرينيات القرن العشرين حول رقص الهنود الحمر والحرية الدينية (The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom) الذي يحمل العنوان المناسب تماماً (**نحن متدينون**) (We Have a Religion).

على الرغم من أن العلاقات الإسلامية المسيحية لا تزال تُوجّه الاهتمام الجيوسياسي الحالي، لا ينبغي أن نتجاهل المثل الذي تقدمه أفريقيا جنوب الصحراء على عدم جاهزية الديانات المحلية للحرية الدينية. أثار الباحث في القانون الكيني موتُوا ماكاو (Mutua Makau) قضية رفع الشرعية عن أشكال من العقائد والممارسات من طرف الدولة بتواطؤ مع المبشرين ونخب ما بعد الاستعمار. كتب بوضوح عن سكوت الدستور، ورفض الاعتراف بوجود ديانات وثقافات أفريقية في البلد الذي وُلِد فيه كما في عدد من البلدان الأفريقية الأخرى ما بعد الاستعمار. يزعم مُوطُوا أن «الحماية الليبرالية الشاملة للحريات الدينية» وما تضمنه من حقّ المجاهرة والدعوة وتغيير الدين

تصبّ في مصلحة الديانات التي تأتي عن طريق المبشّرين، وتضرّ الديانات الأفريقية المحليّة وأساليب الحياة (هناك).

زيادةً على ذلك، أثبت مُوطُوا أن فرض تحديد على الحرية الدينية لأسباب تتعلق بـ«الأخلاق العامة» و«السلامة» يستهدف عناصر الممارسة الدينية التقليدية، التي تعدّها الدول المُستعمرة مثيرة للمشاكل وحتى بغيضة. لا تزال هذه المخاوف والتجارب القانونية موجودة في هذا العصر. أشار بريان غريم (Brian Grim)، في تقرير لمنتدى بيو (Pew Forum) عن التضييق على الدين في العالم من (2006م) إلى (2009م)، أن أعضاء الجماعات الدينية «القبلية أو التقليدية (الشعبية)» يحتلون المرتبة الثانية من حيث التعرض للمضايقات بعد المسلمين والمسيحيين في أفريقيا (في 23 دولة). ترتبط المضايقة بشكل عام بتهم بالشعوذة وطقوس القرابين والدجل (الطبي). ساعد ازدهار سوق الفيديوهات والأفلام على ترسيخ صور نمطية وأفكار سلبية عن الأنشطة الثقافية التقليدية في كامل القارّة الأفريقية، وكذلك فعلت التغطية الإعلامية المثيرة لإساءة مزعومة لأطفال أفارقة يُشتبه في ممارستهم الشعوذة (السحر) في أفريقيا أو في خارج أوطانهم. عادة، يقود الخمسينيون والإنجيليون (Evangelical) و(Pentecostal) معركة شيطنة الممارسات الدينية والثقافية المحلية.

يمثّل جنوب أفريقيا واحداً من الأماكن المثالية لاستكشاف النقاشات الجارية حول مكانة الديانات التقليدية الأفريقية في بلد عصري بعد الاستعمار. أوجد التحول الجذري من الميز العنصري إلى الديمقراطية كمّاً هائلاً من النقاشات العامة والمبادرات السياسية والبحث العلمي حول مسائل تتعلق بالتمييز وتقرير المصير (انظر: فصل وحيدة أمين Waheeda Amien في هذا المجلد حول الاعتراف بالزواج الإسلامي). في ظاهر الأمر، بحسب تعداد (2001م)، تبدو الأشكال والممارسات الدينية التقليدية منعدمة تقريباً بـ(0,3%)، يُعرّفُ نحو(80%) من السكان أنفسهم بوصفهم مسيحيين. كثيراً

ما شدَّد المشاركون (ولاسيّما خبراء القانون) في أكثر الكتب قيمة (**الديانات التقليدية في قانون جنوب أفريقيا**) (Traditional Religions in South African Law) على أن تعريف وتصنيف هذه الديانات لا يزال قضية جارية. يناقش الكتاب عدداً من القضايا التي تمّ النظر فيها مؤخّراً، وكانت اختباراً للعدالة في التعامل مع الديانات التقليدية في ظلّ الحماية الدستورية لحريّة الدين. لقد تأكد بالدليل أن الخلط بين الديانة التقليدية والثقافة كان مثيراً للجدل في بعض قضايا حقوق الإنسان كما يوضح الاحتجاج الشعبي والتتبع القانوني (Smit N.O. and Others v King Goodwill Zwelithini Kabhekuzulu and Others) حول طقس ذبح الثيران بمناسبة مهرجان الثمار الأولى (Zulu First Fruits Festival) الذي أعاده الزولو إلى الحياة من جديد. على الرغم من أنّ الدعوى التي قدمها نشطاء حقوق الحيوان قد رُفضت لعدم كفاية الأدلة المادية، بيَّنت كريستا روتنباخ (Christa Rautenbach) أن إثبات الطبيعة «الدينية» للاحتفال ونفي الصبغة «الثقافية» كان سيجلب حماية أكبر من السلطة القضائية. بالطريقة نفسها، يُشير جِويل أمُوا وتوم بنيت (Jewel Amoah and Tom Bennett) إلى النقص الغريب في الإشارة إلى المعتقدات الدينية في الجهد التشريعي المبذول لإصلاح قوانين الزواج الأفريقي التقليدي، وإلى أنهما يريان في هذا دليلاً دائماً على الطريقة التي تُعامل بها الديانات الأفريقية كـ«أحداث ثقافية أفريقية»، ما يحرمها من المجاملة القانونية والاحترام الذي تحظى به الجماعات الدينية الأخرى.

تطرق نيلسون تبي (Nelson Tebbe) بحرفيّة إلى مسألة خطيرة ومحلّ نزاع، وهي حظر (تجريم) الشعوذة من قبل الحكومة ومنظمات حقوق الإنسان. بينما قد يُسمح بتسمية السحرة باسم حرية الكلمة والحريّة الدينية، يُسمح أيضاً بوضع قيود على الممارسة لما ينجرّ عنها غالباً من آثار عنيفة. أدّت هذه القوانين الجديدة إلى ردة فعل من الجماعات الوثنية والويكا (السحرة)، مثل الاتحاد للدفاع عن حقوق الوثنيين في جنوب أفريقيا (South

African Pagan Rights Alliance). زدْ على ذلك قد يوفق السماح للخبراء الدينيين بتقديم الأدلّة ومقاضاة السحرة في المحاكم الحكومية بين الموانع الدستورية وتدخل الحكومة في الشأن الديني.

الخبيرة في السياسة والإعلام والتعليم العالي نوكوزولا منذِند (Nokuzola Mndende) واحدة من المدافعين عن الديانة التقليدية في جنوب أفريقيا اليوم، تنقد بشدة الطرق التي تستعملها المؤسسات الإعلامية للحدّ من حضور موروثها الديني، أو سوء تقديمه إعلامياً. تذكر منذِند، في كتابها (**دموع الأسى: صوت القيم الروحانية الممنوعة في جنوب أفريقيا الديمقراطية**)، الصادر (2009م)، (Tears of Distress:Voices of Denied Spirituality in a Democratic South Africa)، أنّ من المثير للجدل أن يُمثل الدينَ التقليديَّ في المحافل العامة «سادةٌ محترمون بيض»، وأفارقة اعتنقوا المسيحية، وعرّافون توفيقيون، ولا يصبح الدين التقليدي شرعياً إلا إذا كان فرعاً من ديانة إبراهيمية، أو شكلاً علمانياً من العلاج التقليدي. تدعو منذِند حكومة جنوب أفريقيا للقيام بـ«عمل إيجابي» لتصحيح مصير «الجماعات الدينية المحرومة (الأقلّ حظاً)». بقي علينا أن ننتظر ما إذا كانت وثيقة جنوب أفريقيا للحقوق الدينية والحريات (South African Charter of Religious Rights and Freedoms)، التي شاركت في صياغتها، ستحقّق أيّاً من هذه المكاسب.

يتناول عمل دو ويت مارلين (de Witte Marlene)، المُستنير حول بعثة أفريكانيا (Africania Mission) التقليدية الجديدة في غانا، التحديات التي تواجه الحركات السياسية الدينية التجديدية عندما يحاولون أن يكونوا معاصرين حداثيين وأفارقة. ترتبط هذه الصراعات المحلية بعشرات السنين من إخضاع الناس للقاء المبشّرين والمستعمرين والباحثين، سواء من علماء الأنثروبولوجيا أم الأديان المقارنة. تمدّنا دو ويت بنقاش ثري حول رغبة أفريكانيا في التفاوض حول الفرص الإعلامية الجديدة والعقبات (الموانع)،

علماً أن الكيفية، التي تقدم بها «تقاليدها» و«نفوذها الروحي» للشعب الغاني ذي الأغلبية المسيحية (الخمسينية) (Pentecostal)، ضرورية لاستمرارها وجهاً رئيساً للديانة التقليدية في غانا. أثبتت دو ويت أن هذا التركيز الفكري المبالغ فيه على «التمثيلية» كان دوماً على حساب ممارسات ومشاغل زوار الأضرحة. يشعر البعض بأنه تمّت التضحية بتقليد السريّة في رحلة العمل على إنتاج «دين عالمي» حديث. تصف دو ويت موقف أفريكانيا بـ«الصعوبة والغموض»؛ لأنها تحاول الدفاع عن ممارسات دينية خرافية، مثل تناول الخمر جزءاً من مشروع الإرث القومي، حتى وإن كانت هذه الممارسات تتعارض مع تقاليد حقوق الإنسان المتأصّلة في دستور غانا.

لطالما زعم ديفيد شيدستر (David Chidester) أنّ قائمة العناصر المميزة للدين التقليدي الأفريقي (الإيمان بالله، تعظيم الأجداد، القرابين، طقوس القبول، الكهانة، طقوس العلاج) كانت نتيجة لـ«احتواء المستعمر» و«اعتماد الثيولوجيا المسيحية». تشير بيرغت ماير (Birgit Meyer) بدورها إلى أنّ المبشرين البروتستانت في المستعمرة الغانية كانوا يحاولون إبقاء الشعب داخل ثقافتهم الخاصة لتجنّب تطور عقائد توفيقية قد تهدّد المشروع الاستعماري والمشروع الوطني. يناقش شيدستر في كتاب له حول الإبداع الديني المتوحش والمفاجئ في جنوب أفريقيا، كيف استند القادة السياسيون إلى الدين التقليدي بوصفه ثروة قومية، إمّا بوصفه بعداً روحياً لمشاريع الموروث، وإمّا من خلال طقوس تُمارس في المناسبات الوطنية والدولية، مثل كأس العالم سنة (2010م)، وذلك تحت الشعار القومي بعد الميز العنصري (الأبارتايد)، «الاتحاد في الاختلاف». كما يهتم بكيفية دخول الديانة التقليدية في السياحة الدينية، والبرامج المدرسية، والروح الكونية للزولو، ودجل العهد الجديد، والسيادة التقليدية. يعترض الذين يسعون لحماية مفهومهم للصدق الديني، من الأفارقة أنصار التقاليد أو المتدينين المسيحيين، على هذه «التعاملات» كما يسميها شيدستر التي سهّلها (المناخ

السياسي) الديمقراطي. تجدر الإشارة إلى أن المفهوم الشعبي الأفريقي يوبانتو (Ubuntu) (الإنسانية المشتركة) لم يدرج في النسخة المراجعة للدستور سنة (1996م)، ما جعل العديد يرون في هذا الإسقاط حركة لتجريد الأفارقة من الصفة الأفريقية.

في الوقت الذي تخطو فيه حكومة جنوب السودان خطوات جريئة تجعل الديانات التقليدية جزءاً من برنامجها السياسي الجديد، كما أشار نوح سليمان (Noah Salomon) في هذا المجلد، لا نجد في الواقع سوى دولة أفريقية وحيدة (جمهورية بنين الشعبية) تعترف رسمياً وفعلياً بالديانة التقليدية في دستورها، وتخصّها بعطلة وطنية عامة. في نيجيريا، دعا المؤتمر الدولي للديانات التقليدية والثقافة (International Congress of Traditional Religion and Culture)، دون جدوى، إلى اعتراف مماثل من قبل الدولة. قد يبرّر هذا لماذا أعادت بعض الجماعات الدينية، مثل الشيعة (Godianism)، تعبيراً دينياً قديماً عن القومية النيجيرية يُعرف الآن باسم فقهاء العقيدة الشيعية العالمية (Global Faith Ministries of Chiism)، تنظيم نفسها كجماعات صديقة للعائلة، وذات اتجاه يحافظ على التراث. تُعدّ السياحة الثقافية، ولاسيّما بعد الحصول على موافقة اليونسكو للتراث العالمي (UNESCO World Heritage)، طريقة لجلب دعم الدولة لمهرجانات الديانات التقليدية، ومهرجان (Osun) الشهير في ولاية (محافظة) أوسن (Osun) النيجيرية خير دليل على ذلك. يتّبع ممارسو الديانات التقليدية، ولاسيّما المعالجين، استراتيجية بعث جمعيات تنهض بمصالحهم في المجال العام. قد تكون جمعية زمبابواي الوطنية للمعالجين التقليديين (Zimbabwean National Traditional Healers Association) وجمعية (Orisa World) الدولية للنهوض بدين يوروبا (Yoruba) مثالاً على ذلك. قد تعدّ الأخيرة مثالاً حيّاً على الدور الاستراتيجي (الحيوي) الذي تستطيع جماعات الشتات تأديته في النهوض بالممارسات الدينية التقليدية في بلدانهم الأصلية وحمايتها. يجب ألا نتجاهل

(ننقص من قيمة) ذكر قدرة المنشورات الأكاديمية في إضفاء الشرعية على صنف الديانات التقليدية لدى جمهور أوسع، بدايةً بالعمل المتميز (التاريخي) لـ(John Mbiti) في سبعينيات القرن الماضي، وصولاً إلى النصوص الأخيرة، مثل عبادة أوريسا بوصفها ديناً عالمياً (Orisa Devotion as World Religion).

في الوقت الذي نؤكّد فيه أن الأصالة قد تكون أنجع استراتيجياً من العرقية (الإثنية) في حماية حقوق الديانات التقليدية الأفريقية، يتضح أن خيار حقوق السكان الأصليين وسيلةً للتجنيد الاجتماعي والسياسي بديل أقل قابلية للاستمرار؛ لأن مقاييس «الأصالة» في أفريقيا أكثر غموضاً مقارنةً بالشعوب الأصلية في الأمريكيتين. من وجهة نظر دوروثي (Dorothy) تميل هذه العبارة (الأصالة) إلى الإشارة إلى هؤلاء الذين يتميزون بأسلوب حياة خاص، أمثال المزارعين والصيادين وكل من له علاقة وطيدة بالأرض والنسب (الوراثة). قد يدعي البعض أن كلّ الأفارقة سكان أصليون.

من المصادر التي يزداد تأثيرها على المعلومات حول الحرية الدينية في العالم (نجد) تقرير وزارة الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية في العالم، الذي يصدر منذ (1999م). يستطيع فحص-ولو سريعاً- الكشف عن التحديات التي يواجهها الذين يحاولون تقدير وتقييم الحقوق المتعلقة بالكيانات الدينية الأصلية في سياق عالمي. بدايةً، يواجه أصحاب هذه التقارير مشكلة المصادر التي توفر المعلومات الديمغرافية (الدقيقة). إذا كان المصدر (المعتمد) إحصاءً للسكان، فلن يكون واضحاً ما إذا كانت هناك خانة للتقليديين (المتمسّكين بالتقاليد)، أو ما إذا كانوا مجرد فئة افتراضية من نوع «آخرين» أو «البقية». بعبارة أخرى، جزء من سياسة الاعتراف مضمّن في خانة الاختيار ولم تتناوله التقارير. إذاً، هناك عدم حياد محتمل تمارسه المصادر الدينية الرئيسة ضد الجماعات الدينية الأقلّ شأناً. من الواضح أنه يتم الاعتماد على معلومات مأخوذة من سجلات المنظمات الدينية المسجلة (المعترف بها) -مسار مشحون سياسياً، إذا كان هناك مسار أصلاً، ولاسيّما

إذا كان هناك امتياز جبائي ومكاسب قانونية- لكن في معظم الحالات لا تسجّل الحكومات الديانات التقليدية. قد تُستبعد هذه الديانات من القائمات الرسمية وغير الرسمية للديانات. نادراً ما تقع الإشارة إلى الغياب النسبي للزعماء الدينيين التقليديين في المناسبات الشعبية، أو الحكومية، في التقارير بصفة عامة، أو إلى تمثيل الديانات التقليدية في هذه المناسبات من طرف حكّام تقليديين (هؤلاء ليسوا موظفين دينيين، وقد يكونون في الحقيقة من المسلمين، أو المسيحيين، أو من المنتمين إلى ديانات أخرى).

تعتمد تقارير وزارة الخارجية الأمريكية حول الدول على منزلة ونشاط المنظمات، أو الجماعات البارزة. يشير العديد من أصحاب التقارير إلى التحدّي الذي يواجهونه عند تصنيف الديانات التقليدية بسبب الخلط بينها وبين الإثنية (العرق) والممارسات الثقافية. هناك إشارات متكررة إلى مسألة إدماج العديد من الأفارقة معتقداتهم التقليدية وممارساتهم، سرّاً وعلناً (مثل زيارة المنجمين والمشعوذين وتبجيل الأجداد)، في حياتهم (اليومية) مسلمين أو مسيحيين، أو يمارسونها فعلاً بالتوازي مع الممارسات الإسلامية أو المسيحية (انظر، على سبيل المثال، التقرير حول بوركينا فاسو 2011م). التحدي الكبير الآخر الذي يواجهه أصحاب التقارير، كما قد يواجهه أيّ باحث يحاول تحليل مشهد ديني، هو تصنيف الجماعات أو الحركات الانتقائية الحضرية التي تعتمد، في أغلب الأحيان، عناصر من مصادر دينية مختلفة (مثلاً: محلية، باطنية، غيبية، هندية، مسيحية، إسلامية). ستجد هذه الحركات التقليدية الجديدة (أو الزائفة كما يسميها البعض) نفسها، في نهاية المطاف، في خانة «التوفيقية»، وهو ما يضمن تقلّص فرصها في الحصول على الاعتراف الشعبي على كلّ الواجهات. لا يستخلص كتاب التقارير تأثير كل هذا على رصيد الحرية الدينية -ما لها وما عليها. خلاصة القول: يكشف هذا الشرح المقتضب للتقارير المتداولة دولياً نقص المعلومات والمشاكل التي تحيط بتصنيف الديانات الأفريقية المحلية.

يسلط عالم الأنثروبولوجيا رونالد نيزن (Ronald Niezen) بدوره الضوء على الغموض والتناقض المحيطين بمفهوم «الديانة المحلية» ما لا يدع مجالاً للشك في تأثير نشاط جمعيات حقوق الإنسان والوساطات العامة والشعبية عند الاختلاف (بين الناس) في عصر العولمة. إنّ المساعي الأخيرة من أجل إيجاد مؤسسات تحمي الخطاب «الروحاني» المحلّي لا تكتفي بالإصرار على الحاجة الملحة إلى الأشكال التقليدية للعقيدة والممارسة وتجسيدها؛ بل تترجمها وتعيد تشكيلها لجلب المنتمين إلى ثقافات أخرى، الذين يصرّحون بتأييدهم للمطالبة بالحقوق بشكل رسمي أو غير رسمي. يذكرنا الباحث في القانون مارتن شانوك (Martin Chanock) بأن الاختلافات الثقافية ليست موروثة فحسب؛ لكنّ لها جذوراً في «الفكر التاريخي للإمبراطورية»؛ لهذا السبب يجب التشكيك في زعم أن الحقوق ثقافية (ومن ثمّ دينية) بالطريقة نفسها التي نشكّك بها في كون حقوق الإنسان غربية وليست عالمية. يؤكد شانوك الدور الاستراتيجي، على الرغم من التناقض، الذي أدته النخب في أفريقيا بعد الاستعمار في بعث وتمثيل الثقافات. وأجده على حقّ عندما يشير إلى أن مسار التكوين الثقافي و«العلامة التجارية» يرتبطان أكثر فأكثر بالدعاية العالمية وليس بالتركيبة الاجتماعية. مثال ذلك: القس التقليدي الغاني المثير للجدل (Nana Kwaku Bonsam)، الذي رسم لنفسه صورة عصرية (على الموضة) عبر وسائل الاتصال العصرية. أثبت شانوك أن هذا التطور الحاسم وقع تجاهله في نقاش حقوق الإنسان حول الثقافة.

كما يدعو شانوك إلى المثابرة في البحث في مسائل الحقوق والثقافة «من خلال الدساتير وإعلانات حقوق الإنسان» في عالم لا يخفى فيه الاضطهاد والمصالح السياسية، مثل قانون العائلة وقانون الأرض، وكل منهما مرتبط بالدين، يُبيّن هاري إنغلند (Harri Englund) أن لأفكار الحرية الفردية المجردة والنخبوية والليبرالية الجديدة في ملاوي نتائجَ عكس أهداف مقاومة الفقر والظلم. بصفته عالم أنثروبولوجيا، يقترح هاري إنغلند إيلاء سياسات

نقل خطاب حقوق الإنسان إلى سياقات ثقافية محددة المزيد من الاهتمام. يستطيع العمل الإثنوغرافي، من هذا القبيل، أن يزيح القناع عن المظالم المرتبطة بخطاب حقوق الإنسان في أطر أفريقية معاصرة، كما رأينا فيما يتعلق بالحرية الدينية و«الدين التقليدي» في هذه المقالة.

على الرغم من إجهاد السياسات الليبرالية الجديدة والحوكمة، التي لا يُعتمد عليها، للدول الأفريقية، يظلّ المستوى الوطني حيوياً لمناقشة تقدير ما يسميه لورنس دو بليسيس (Lourens du Plessis) «فقه الاختلاف». كما أشرنا سابقاً أثبت فهم العلاقة بين الدين والثقافة أنه أجدى للديانات الأفريقية التقليدية من المفاهيم الفردية للحرية الدينية في علاقة بدولة علمانية. إنّ صعود الزعماء الدينيين التقليديين، الذين يعملون لحسابهم الخاص، والذين يعيدون الآن تعديل هوياتهم في المجالات الدينية العامة المتنافسة في أفريقيا، مدعومين أحياناً من مجموعات من المهجّرين (الشتات) (على الخط) (كما يحدث في حالة ديانة يوروبا (Yoruba) يزيد من صعوبة محاولات تعريف هذه «الأقليات الدينية» بوصفها جماعات سرية لها الحق في عدم التمييز على أساس الدين. هذا بصرف النظر عن كون النقاشات المحلية والدولية حول ما يُعدّ «أفريقياً»، و«تقليدياً»، و«أصلياً»، و«دينياً»، و«حريةً»، مادة حيوية لطاحونة تحليل الحرية الدينية، ولتطور الحوكمة الدستورية في أفريقيا.

مراجع مختارة:

- Amoah, Jewel, and Tom Bennett, “The Freedoms of Religion and Culture under the South African Constitution: Do Traditional African Religions Enjoy Equal Treatment?”, Journal of Law and Religion 24 (2008-9): 1-20.
- Bennett, T.W., ed Traditional African Religions in South African Law, Cape Town: University of Cape Town Press, 2011.
- Chanock, Martin, “Culture and Human Rights: Orientalising,

Occidentalising and Authenticity", In Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture, edited by Mahmood Mamdani, 15-36. New York: St Martin's Press, 2000.

- Chidester, David, Wild Religion: Tracking the Sacred in South Africa, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2012.
- Comaroff, Jean, and John Comaroff, eds. Millennial Capitalism and the Culture of Neolibralism, Durham, NC: Duke University Press, 2001.
- De Witte, Marleen, Spirit Media: Charismatics, Tradionalists, and Mediation Practices in Ghana, Amsterdam: School for Social Science Research, university of Amsterdam, 2008.
- Englund, Harri, Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Hackett, Rosalind I.J. "Religion, Media, and Conflict in Africa", In The Wiley-Blackwell Companion to African Religions, edited by Elias Kifon Bongmba, 483-88. New York: Blackwell, 2012.
  - "Regulating Religious Freedom in Africa", Emory International Law Review 25 (2011): 853-79.
- Hodgson, Dorothy L., "Becoming Indigenous In Africa", African Studies Review 52, no. 3 (2009): 1-32.
- Meyer, Birgit, "Christianity and the Ewe Nation: German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture", Journal of Religion in Africa 32, no.2 (2002): 167-99.
- Mutua, Makau, "Returning to My Roots: African Religions and the State", In Proselytization and Communal Self-determination Africa, edited by A.A. An-Naim, 169-90. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.
- Niezen, Ronald, "Indigenous Religion and Human Rights", In Religion and Human Rights: An Introduction, edited by John Witte Jr. and M. Christian Green, 120-34, New York: Oxford University Press, 2011.

- Nwauche, Enyinna S., "Law Religion and Human Rights in Nigeria", African Human Rights Law Journal 2 (2008): 568-95.
- Olupona, Jacob K., and Terry Rey, eds. Orisa Devotion as World Religion: the Globalization of Yoruba Religious Culture, Madison: University of Wisconsin Press, 2008.
- Pew Forum on Religion & Public Life. Rising Restrictions on Religion, August 2011.http://www.pewforum.org/files/2011/08/RisingRestrictions-web.pdf.
- Quashigah, E.K., "Legislating Religious Liberty" The Ghanaian Experience, Brigham Young Law Review 2 (1999):589-601.
- Rautenbach, Christa, "Umkhosi Ukesshwama: Revival of a Zulu Festival in Celebration of the Universes Rites of Passage", In Traditional African Religions in South African Law, edited by T.W. Bennett, 63-89, Cape Town: University of Cape Town Press, 2011.
- Tebbe, Nelson, "Witchcraft and Statecraft: Liberal Democracy in Africa", George-town Law Journal 96 (2007):183-236.
- US Department of State, "International Religious Freedom Report, 2011: Burkina Faso", http//www.state.gov/j/drl/rls/irf/reigiousfreedom/index.htm?dlid=192685.
- Wenger, Tisa,We Have a Religion: The 1920 s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom, Chapel Hill, NC; University of North Carolina Press, 2009.



القسم الثاني

التاريخ

مقدمة

Elizabeth Shakman Hurd

تؤكد المقالات السبع، التي تُكوِّن هذا القسم، على الصبغة الهشة والظرفية، والمتحيّزة لأصل (جذور) الحرية الدينية وحرية الضمير، وتستكشف تداخلها وتكاملها مع قصص معيّنة عن الحوكمة والسياسة والنفوذ. يصرّ أصحاب المقالات على تأصل الحرية الدينية وحقوق الأقليات في نزاعات محلية ووطنية ودولية أكبر، ويتساءلون عن وجود نموذج وحيد للحرية الدينية، أو حرية المعتقد، على الجميع أن يطمح إليه، أو يوافق عليه، كما يبرزون الأطر الحزبية (المنحازة) والمطبوعة بالنفوذ التي تتجمّع فيها مسارات الحرية الدينية وحرية الضمير في أزمنة وأماكن محدّدة، ويسلّطون الضوء على التحالفات غير المتوقعة، والعواقب التي لم يعمل لها حساب، التي تميزت بها هذه الروايات.

يتخلل هذه المقالات العديد من الموضوعات المشتركة؛ أحد هذه الموضوعات هو التركيز على التحالفات المتحوّلة والمتغيّرة التي تظهر للحفاظ على المفاهيم المتعددة للحرية الدينية عبر الزمان والمكان. يلتزم الكتاب، في هذا القسم، بكشف النقاب عن التحالفات المستبعدة التحقيق في التوترات المفاجئة، وتفريع ادعاءات العالمية التي تبعث الحياة في هذه الروايات. كتب بنيامين شونتال (Benjamin Schonthal) عن سيلان

(سريلانكا) بعد الاستقلال عن بريطانيا مثيراً مشكلة افتراض الهيئات الدولية، مثل مقرري الأمم المتحدة أن الحرية الدينية توجد خارج النزاعات من أجل النفوذ، وتقوم بدور «النجمة القطبية التي تستطيع توجيه النشاط السياسي دون أن تتأثر به» بتقديم الظروف التاريخية الخاصة التي تدافعت فيها مفاهيم خاصّة ومتميزة للحقوق الدينية من أجل السلطة في فترة تكوين من تاريخ سريلانكا الحديثة. عند إحصاء عدد من الخلافات حول مفاهيم الحرية الدينية في الهند، وضعت نانديني تشاترجي (Nandini Chatterjee) رسماً بيانياً للتصادم بين حرية الدين بوصفها استقلالية قانونية وحرية الدين بوصفها عدالة اجتماعية ما يبرر تدخل الدولة منذ إعلان الدستور الهندي في (1950م). أمّا صبا محمود (Saba Mahmood) فتكشف، من خلال دراستها للمسألة القبطية في مصر، «أن الحرية الدينية لم تكن أبداً مبدأ دولياً ثابتاً، بل طرأ عليها تغيير عبر التاريخ في الشرق الأوسط، غالباً، بسبب نزاعات جيوسياسية، وتوسع نفوذ الدولة الحديثة ونظم الظلم الاجتماعي-الديني المحلية». تتمثل مشكلة تاريخ حرية الضمير وتاريخ الحرية الدينية، كما استنتج إيفان هايفيلي (Evan Haefeli)، ويوافقه العديد من الباحثين على ذلك، في إصرارها على تمرير رواية لا يمكن أن تكون إلا حزبية (متحيزة) على أنها رواية عالمية (كونية).

الخيط الثاني، الذي يربط بين مكونات هذا القسم من المؤلف، هو التنوع المتغير للترتيبات والتسويات السياسية والاجتماعية والقانونية، التي ظهرت ثم اختفت تحت عناوين مثل «الحرية الدينية» و«حرية الضمير» و«تحرير الدين» عبر الزمان والمكان. من مرسوم نانت (Edicts of Nantes) إلى التجمعات البروتستانتية جنوبي الهند في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ومن الطائفة القبطية في مصر ما بعد الاستعمار إلى التحالفات الدينية السياسية المتغيرة في أمريكا القرن العشرين، ومن النزاعات القومية في سيلان (سريلانكا) إلى التركيبة الاجتماعية التي لا عماد لها في هولندا،

يُوضّح المؤلفون الطبيعة (غير العملية/ المستحيلة)-التي لا يمكن الدفاع عنها، في النهاية، لا فكرياً ولا تاريخياً- لأي محاولة تهدف إلى تعريف وتحديد مفهوم الحرية الدينية، التسامح والتحرر يُغيّب الاهتمام بالسياقات الخاصة المحلية والدولية التي تشهد نشر هذه الأفكار والاعتراض عليها. ديفيد سوركن (David Sorkin)، مثلاً، يصنف المعاني المختلفة لما كان يُعرف بـ«تحرير اليهود» عبر أوربا في القرن التاسع عشر، ويضعها في إطارها مع إبراز المقايضات التي قامت بها عدة جماعات مقابل الاعتراف السياسي والقانوني من قبل الدولة. تزعم تشاترجي في خاتمة دراستها، وكذلك فعل المساهمون الآخرون، أن «الأفراد والهيئات الذين تدعو كل هذه النقاشات إلى تحريرهم، وتعدّد المتدخلين في كل واحدة من هذه الدعوات، يختلفون كثيراً (من حالة إلى أخرى)».

يؤيد صموئيل موين (Samuel Moyn) هذا الزعم بوضع رسم بياني للتحوّل الكبير في توجّه الكاثوليك المحافظين في أمريكا، الذين رفضوا الحرية الدينية رفضاً مباشراً، قبل المجمع الفاتيكاني الثاني (Vatic II)؛ لأنها تساعد على انتشار العلمانية. في أمريكا منتصف القرن العشرين، التي تمزقها سياسة الحرب الباردة، تعافى الكاثوليك المحافظون، ووضعوا أهدافاً جديدة للحرية الدينية «من المرض إلى العلاج» في محاولة لدرء العلمانية والشيوعية. فتح هذا «المحور الكاثوليكي» الباب لتحالفات حديثة مع البروتستانت الإنجيليين، الذين لا يعدّون الحرية الدينية مجرّد مُكوّن من مكونات ثقافة الاختيار الشخصي والتسامح الاجتماعي العلمانية؛ بل مبدأ يمثل "حجر الزاوية" في رحلة البحث عن جماعات تجمعها العقيدة والممارسة والإحساس تجعل الاختيار الشخصي تابعاً للأخلاق الدينية. على غرار مساهمات تشاترجي وسكونذال ومحمود، تؤكد مقالة موين (Moyn) أن روايات حرية الدين المحلية والوطنية لا يمكن اجتثاثها من القوى الدولية الكبرى والروايات الدولية والعالمية التي أعطتها شكلها الحالي.

من شكل من أشكال تأييد وترسيخ من قبل الدولة (موين وتشاترجي)، إلى تقنية حكم تعكس المصالح المتغيرة والتحالفات الغريبة (سوركن وموين وهيفنر ومحمود)، إلى شتم (قدح) قومي للاستعمار شونتال (Schonthal)، تبدو حرية الدين في هذه المقالات كياناً متحولاً- نفهمه أحياناً وأحياناً أخرى لا نلمح سوى محيطه. في النهاية، لا يبقى لنا سوى مجموعة من الروايات المشتتة (غير المركزة) التي ترى أنّ كلّ ما يقال تحت عنوان «الحرية الدينية» متحيّز وظرفي، وغالباً تمييزي (تفضيليّ)، ومتحزّب على الدوام، ومتغيّر بشكل مفاجئ، وأهم من كلّ ذلك عابر (سريع الزوال).



الفصل الثامن

مشكلة تاريخ حرية الضمير

Evan Haefeli

ليست مشكلة حرية الضمير مشكلة إهمال من طرف الباحثين. يزداد اليوم عدد الكتب والمقالات التي تتناول الموضوع من عدة زوايا، وفي بلدان مختلفة. تتناول هذه الروايات ما يُسمّى تارةً التسامح، وحرية الضمير تارةً أخرى. يتغلغل هذا التفريق الذي يتنافى مع روح العصر في الأدبيات. متى ولماذا بدأ الناس يعتقدون أن للتفريق معنى؟ مازال هذا السؤال ينتظر الإجابة. لم يكن لهذا التفريق قيمة تذكر قبل الحقبة الحديثة، ولذلك كان من الصعب أن يُلاحظ في البداية. مع ذلك، يصرّ العديد من الباحثين المعاصرين على أن المصطلحين ينطويان على معانٍ مختلفة؛ إذ يعني الأول القوانين الشكلية وسياسات الدول، في حين يُقصد بالثاني الأفكار والمواقف وممارسات الأفراد. لكن هناك تضارباً في استعمال الباحثين للمصطلحين. ما يُسمّى (تسامح) في بعض الأبحاث يظهر (حرية الضمير) في أبحاث أخرى، أو تُستعمل الكلمتان مترادفتين. في كلتا الحالتين، الإشكال التاريخي للتسامح هو الإشكال نفسه لحرية الضمير؛ لأنه على الرغم من احتمال الإشارة إلى أبعاد مختلفة، من الصعب المحافظة على التفريق بينهما.

إن مشكلة تاريخ حرية الضمير (أو التسامح) هي افتراض أنه موضوع

للبحث قائم بذاته، منفصل عن أيّ إطار اجتماعي أو ثقافي، وأنّ كلّ الباحثين (بصرف النظر عن المكان أو الزمان) يدرسون المسألة نفسها. يتبادر إلى الذهن أن هناك فرقاً بين حرية الضمير والسياق التاريخي الذي تعمل فيه، مع أن الدراسات المحلية تشير إلى أنّنا، في الحقيقة، بصدد وصف تشكيلة من الترتيبات الديناميكية والاحتمالات في مجتمعات مختلفة، في أزمنة مختلفة، لأسباب مختلفة. بطبيعة الحال هناك تاريخ لحرية الضمير في مكان ما. يَستطيع أيّ شخص أن يَستحضر بعض الروابط والصور عندما تذكر هذه العبارة. لكن لديّ قناعة بأن ما يخطر بالبال بالتحديد يختلف كثيراً بحسب العقل المعني بالأمر. هل هو صراع اليهود من أجل الاعتراف في أمستردام بيتر ستويفيسنت الجديدة (Peter Stuyvesant's New Amsterdam)، الكاثوليك في إيرلندا؟ المينونايت (Mennonites) في سويسرا؟ الريمونسترانتيين -البروتستانت الهولنديين- (Remonstrants) في الجمهورية الهولندية؟ الأرثوذكس اليونانيين في الإمبراطورية العثمانية؟ الأسقفيين (Episcopalians) في اسكتلندا؟ المسلمين في أوربا المعاصرة؟ الهندوس في هند المغول (Mughal India)؟ المسيحيين في اليابان؟...إلخ. هذه مجموعة من الصراعات الحزبية لجماعات مختلفة. قد لا يتفق الباحثون، في النهاية، وهذا ما يحدث فعلاً أحياناً، بشأن هذه المسائل. هل من عملنا، بوصفنا مؤرّخين، أن ندعم رواية على حساب أخرى؟ عندما يفترض العلماء أن هذه الصراعات كلّها تدور حول مجموعة من القيم المشتركة، أو تهدف إلى الغاية نفسها، فهم بذلك يميلون إلى دعم طموحات جماعات بعينها على حساب طموحات جماعات أخرى. عادة ما تكون الجماعة المدعومة الفرقة المسيحية على حساب غير المسيحيين. وداخل هذه الفرقة يقع دعم البروتستانت على حساب الكاثوليك (لهذه الأسباب يكون الربط بين حرية الضمير والإمبراطورية البريطانية البروتستانتية أنسب من ربطها بالإمبراطورية الكاثوليكية الإسبانية أو الفرنسية.

حرية الضمير هي اعتراف جماعة واستيعابها، وحتى تقبّلها وجود آخر أو آخرين -بدرجات متفاوتة ولفترات متفاوتة أيضاً- (تحيل كلمة (جماعة) في هذه المقالة إلى جماعة دينية أو غير دينية). تتّخذ حرية الضمير أشكالاً مختلفة بحسب العديد من العوامل: الجهات المعنية مباشرة، من بيده سلطة وضع الشروط، وانتظارات من تؤخذ في الحسبان عندما نقرّر ما إذا كانت المسألة مسألة حرية الضمير، أو مسألة تطرف (اتهام بفشل حرية الضمير). مثلاً، ضمّنت حرية الضمير في مرسوم نانت (Edict of Nantes) فضاءات متفرقة للعبادة للبروتستانت المصلحين (Reformed Protestants) والكاثوليك داخل فرنسا، لكن مثل حرية الضمير في الإمبراطورية العثمانية لم تسمح للأقلية التي يتم قبولها بالانتشار. ولم تكن هذه الحرية لتدوم، بحسب لويس الرابع عشر؛ ليس أطول من المدة الضرورية لاقتناع البروتستانت بالعودة إلى أحضان الكنيسة الكاثوليكية، وهذا ما زعم أنه حصل عندما ألغى هذه الحرية، زاعماً أنه لم تعد هناك حاجة إلى حرية الضمير. تختلف حرية الضمير التي شهدتها إنجلترا في عهد كرومويل (Cromwell) التي سمحت لعدد كبير من الطوائف البروتستانتية بالازدهار في حدود واسعة محددة. لكن، حتى عندما فعل جيش كرومويل ما بوسعه لوضع حدٍّ للعقيدة الكاثوليكية أينما حلّ (لم يُمكّنهم الجيش من الحقوق الأساسية التي حصل عليها بروتستانت المملكة الفرنسية ومملكة نافارا الـ(Huguenots) بفضل مرسوم نانت)، لم يُرغم الكاثوليك على التحول إلى البروتستانتية، ولقي اليهود التشجيع على العودة إلى الوطن، على الرغم من عدم وجود رخصة رسمية وقانونية. أخيراً هناك تسامح المبشرين، أمثال اليسوعيين (Jesuits) الذين تعلّموا اللغة المحلية، وتكيّفوا مع الثقافة المحلية، وحتى سمحوا باستمرار وجود ملامح ثقافية غير أوربية بشرط أن يتحوّل الناس إلى كاثوليك رومانيين. غالباً ما يشار إلى اليسوعيين بوصفهم نموذجاً للتسامح على عكس المبشرين المتشددين (التطهيريين) (Puritans) الإنجليز، الذين يصرّون عادةً على تبنّي المحليين

الثقافة الإنجليزية (في اللباس والسلوك الاقتصادي وتقاسم الأدوار بين الجنسين والسكن...إلخ) قبل أن يسمح لهم بالتحوّل إلى مسيحيين. في المقابل، تسمح طريقة اليسوعيين للسكان الأصليين بالتحوّل إلى المسيحية الكاثوليكية دون الحاجة إلى اندماجهم التام في مجتمع المستعمر. كانت هناك حرية ضمير في كل هذه الحالات، إلا أنها كانت بطرق مختلفة، ولغايات مختلفة، ليست كلّها سواء. إن استعمال المُفردة دون توضيح تبعاتها يعني تفضيل نسخة واحدة من التسامح على النسخ الأخرى.

يتبنّى المؤرخون، عادةً، عن قصد أو عن غير قصد، وجهة نظر متحيّزة (حزبية) عندما يكتبون أو يناقشون، كما لو كان هناك شكل وحيد لحرية الضمير، وعلى بقية الناس التقيد به، أو كما لو كان هناك مثل أعلى وحيد، مثل «الحرية الدينية»، وعلى الجميع التطلع إليه. وقد يكون إخفاق الباحثين في إيجاد شكل مرضٍ لحرية الضمير أكبر علامة على وجود هذا المشكل. غالباً ما توصف مظاهر حرية الضمير بشيء من عدم الاكتمال أو النقص، أو أسوأ من ذلك بوصفها نوعاً من التعصّب بدلاً من التسامح. فعلاً، إن صفة «دون المستوى المثالي» صفة متأصلة في حرية الضمير ذاتها التي ليست، ولم تكن أبداً، ولن تستطيع أن تكون حالة وجود مثالية لأن محتواها كان يتغير على الدوام بتغير السياق، ولن يرضى الجميع عن الترتيبات نفسها. مؤشر آخر على وجود مشكلة هو محاولات فريق من العلماء متكرّرة لتعريف مصطلحات التسامح، وحرية الضمير، وحرية الدين والحرية الدينية بدقّة. يتضح بعد التدقيق أن تعريفاتهم غالباً ما تختلف؛ وهذا دليل واضح على أننا، في النهاية، لا نتحدث دائماً عن الشيء نفسه، حتى وإن حاولنا. توحي هذه الصعوبة بأننا نحتاج إلى تفضيل السياقات التي تُستعمل فيها المصطلحات على التعريفات التجريدية.

إن استعمال حرية الضمير خارج أيّ سياق جعل بعض المؤرّخين يرونها مسألة مليئة بالنفاق والتضارب؛ لأنه أصبح واضحاً، جزئياً، أن درجة من

العداء للاختلاف الديني ورفضه كانت موجودة في العديد من الحالات، إن لم نقل كلّها. مثلاً، في تفسيرها للمكانة المتناقضة للتسامح الديني، في بداية الحداثة في إنجلترا، تزعم ألكساندرا وولشام (Alexandra Walsham) أنّ «حرية الضمير شكل من أشكال التعصب»، وليست «حرية دينية»، ولا حتى ثمرة اللامبالاة أو الحياد، بل سياسة متناقضة وسفسطة تتضمن التعليق المعتمد للعداء العادل/المستحق، ومن ثمّ (تتضمّن) قدراً كبيراً من الانزعاج الأخلاقي. كذلك كان الاضطهاد في عيون الناظرين. غالباً ما يُعرِّف المتهمون بالاضطهاد أفعالهم بوصفها أعمالاً «تصحيحية» لا مفرّ منها وضرورية لدفع الأفراد إلى الصراط السوي، صراط الحقيقة والخلاص، ومن ثمّ إنقاذ أرواحهم. إن السماح بأخطاء وبدع هؤلاء قد يكون سبباً في تركهم يخسرون أنفسهم. اضطهاد فرد هو رعاية لآخر من أجل سعادة أبدية. هنا تتداخل حرية الضمير والحرية الدينية، التعصب والاضطهاد والحياد، لكلّ واحدة منها معيار (مقياس) عالمي مُفترض تستجيب له، وجميعها تفشل في التوافق؛ انعكاس رائع لمشكلة تاريخ حرية الضمير.

بدأ بعض الباحثين يصرّون على تعريفات أوضح وأكثر التصاقاً بسياقها بدلاً من نشر التسامح والاضطهاد بوصفها مفرداتٍ واضحةً لا غبار عليها. يشير أندرو مورفي (Andrew Murphy)، خلال دراسة، إلى إمكانية اعتبار النزاع بين الكويكرز (Quakers) ستينيات القرن السابع عشر في بنسيلفانيا (Pennsylvania) مثلاً لاضطهاد الكويكرز لمن يخالفهم. إن الإجابة عن هذه الأسئلة تعتمد، بلا شكّ، على تعريف المصطلحات، وهي في هذه الحالة: «الاضطهاد، الحرية، الضمير». هذه خطوة لا بُدّ من اتخاذها. في الأخير، لا أحد يؤيد سياسة الاضطهاد دون تفكير. حتى المتورطون مع منظمات تمارس الاضطهاد، مثل محاكم التفتيش (Inquisition)، لا يصفون أنفسهم بالمُضطهدين، ولكن يدّعون، بدلاً من ذلك، أنهم يُنفّذون (يفرضون) الحقيقة والتناسق، وربما حتى إنجيليين يعطون أصحاب المعتقدات الخاطئة فرصة

للنجاة، وإن كانوا لا يرغبون في ذلك. مع ذلك، ما زال الاضطهاد يظهر في حالات قد تُوصف بالتسامح في ظروف أخرى. يعدّ تسرّب المصطلح علامة على صدام الأولويات بين فريقين أو أكثر، ولاسيّما في الوسط المسيحي، حيث كان للاضطهاد دلالات سلبية، بينما يعدّ التعرض للاضطهاد دليل صلاح.

هكذا أصبح تقييم تاريخ حرية الضمير بشكل إيجابي صعباً بدرجة محيّرة، لأنّ هذا التاريخ، مثل حرية الضمير نفسها، ظاهرة حزبية عميقة. حرية الضمير، مثل التاريخ، في حالة تغيير دائم، وأبعد ما تكون عن الاستقرار؛ لأنها أساساً علاقة وليست وضعية مستقرة، ومن ثمّ لا يمكن فصلها عن مكوّناتها. إن حرية الضمير علاقة دائمة التطوّر بطبعها، يتغيّر محتواها بحسب الأطراف المعنيّة. نستطيع القول، على سبيل المثال، كانت هناك حرية ضمير في الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية البريطانية كذلك، ولكن هذه الحرية تعزّز شكلاً من الحكم يسيطر عليه المسلمون، وتعزّز الثانية حكم البروتستانت. عاشت كلّ طائفة حالة من التسامح، لكن قد تجد نفسها في وضع مغاير تماماً في ظلّ نظام الأخرى. هل يجعل هذا تلك الطائفة أو الأخرى أقلّ تسامحاً (حرية)؟ يتوقف هذا، كما قالت مورفي، على تعريف المصطلح، وعلى المسؤول، وأين نضع الخط الفاصل؛ هل نضعه في نقطة الامتناع عن قتل شخص أو حبسه أو عقابه جسدياً لأنه ينتمي إلى عقيدة مختلفة؟ ربما يكون هذا التعايش «السلمي/ دون قتل جزءاً من روح» حرية الضمير. هذا هو الرأي الذي يدعم قصص التسامح التي كتبها البروتستانت في أوائل الحقبة الحديثة، والذي يَعدّ الحرق حتى الموت، الذي تمارسه محاكم التفتيش، نقيض حرية الضمير.

إن الميل إلى رؤية حرية الضمير ميزةً عالميةً فريدةً من نوعها، كـ«فكرة لحرية الضمير»، كما يراها بيريز زاغورين (Perez Zagorin)، يجعل البعد الحزبي لحرية الضمير ضبابياً، وتحديداً علاقتها اللصيقة بالبروتستانتية

المسيحية خلال الـ(500) عام الماضية، كذلك الميل إلى التعامل مع حرية الضمير علامةً مميزةً للتاريخ الهولندي، أو البريطاني، أو الأمريكي؛ فهو خلط بين المحتوى والسياق إلى درجة تكاد تصبح فيها حرية الضمير التي يمارسها الهولنديون أو الأمريكان، قياساً (معياراً) لن يبلغه قطّ من ليس هولندياً أو أمريكياً. ما يزيد الطين بلّة هو تعود الباحثين على اتخاذ مظهر واحد، أو تأويل واحد، لحرية الضمير (الأكثر شعبية بين منظري حرية الضمير جون لوك) بوصفه ممثلاً للجميع، بدلاً من النظر إليه كما هو: ليس أكثر من مظهر من بين العديد من المظاهر. بطبيعة الحال يُعدّ لوك والعالم الأمريكي-الإنجليزي نسخة مؤثرة جداً من حرية الضمير. لكن أن نفترض، نتيجة لذلك، كونية هذا النموذج، وإمكانية قياس كل النماذج الأخرى الماضية والحاضرة عليه (أو في الوضع المقابل ربّما تصبح حرية الضمير «الليبرالية» متّهمة لا أكثر ولا أقلّ)، هو خلط العام والخاص. هذه مشكلة حرية الضمير الكبرى؛ إنها تمرّر رواية حزبية على أنها معيار (مقياس) عالمي.

العلامة الأخرى للديناميكية الحزبية التي يُحتفظ بها، عن غير قصد، في تاريخ حرية الضمير، هي افتراض إمكانية العثور على شخص أو مكان يجسد المثل الأعلى لحرية الضمير أكثر من غيره. هل كان هذا المثل الأعلى الإمبراطورية الفارسية؟ زمن كونفيفيا (Convevia) في إسبانيا القرون الوسطى؟ الجمهورية الهولندية؟ بولندا-ليتوانيا القرن السادس عشر؟ رود أيلاند كما يراها روجر ويليامز (Roger Williams)؟: هند المغول (Mughal India)؟ هل كان سباستيان كاستيلينو (Sebastien Castellino)؟ أو إيراسموس (Erasmus)؟ أو بيير بايل (Pierre Bayle)؟ أو باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza)؟ هنا، مرة أخرى، تتوقف الإجابة على الميول الشخصية. إن هيمنة التاريخ الأوربي الأول، وسيطرة المفكرين البروتستانت على البحث في ميدان تاريخ حرية الضمير، يفضح تحالفه (التاريخي) الوثيق

بظهور البروتستانتية وصعود بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية إلى منزلة المسيطر على العالم. فعلاً، لا يُفرّق بعض الباحثين بين التاريخين إلا قليلاً. المؤرخ الإنجليزي جون كوفي (John Coffey)، على سبيل المثال، يشير إلى أن معظم المسيحيين، اليوم، ينظرون إلى «الاضطهاد بمزيج من الاشمئزاز وعدم الفهم»، ويعدّونه «متناقضاً مع العقيدة المسيحية»، ويجادل بأن هذه «النسخة التحريرية من المسيحية» لها جذور راسخة في البروتستانتية الراديكالية، ثقافةً يعدّ كوفي كتاب جون لوك الشهير (**رسالة حول حرية الضمير**) (Letter on Toleration) جزءاً منها؛ ويمكن القول إنها «اكتملت بتشريع فرجينيا للحرية الدينية (Virginia Statute for Religious Freedom) والتعديل الأول في الدستور الأمريكي».

جرت العادة أن تؤدي الكاثوليكية الرومانية دور الخصم في روايات حرية الضمير: كان العديد من قصص ظهور حرية الضمير روايات حول تقلص نفوذ محاكم التفتيش. كان الكاثوليك الرومانيون يميلون إلى تبني قضية حرية الضمير (أو ما يُعرف اليوم بالحرية الدينية) عندما كانوا أقلية دينية فحسب؛ مثال ذلك إنجلترا في زمن إليزابث (Elizabeth)، أو مستعمرة ماريلاند (Maryland)، أو الكاثوليك الأمريكان المحافظون في أواسط القرن العشرين، الذين تحدث عنهم صموئيل موين (Samuel Moyn) في هذا المجلد. يجب أن لا يُؤخذ الكاثوليك على ذلك؛ لأن معظم كبار دعاة الحرية الدينية كانوا يوماً ما ينتمون إلى أقليات دينية يتحركون من أجل المزيد من الحقوق والاعتراف: اليهود والكويكرز في إنجلترا في عهد كرومويل، اللوثريين (Lutherans) في جمهورية هولندا، المعمدانيين (Baptists) في كل مكان تقريباً، والبروتستانت البريطانيين في الهند. يمكن أن يقال الشيء نفسه، على الأقل بالنسبة إلى القرون القليلة الأولى، عن العرب والمغول المسلمين في البلاد التي فتحوها حديثاً في الشرق الأوسط والهند، عندما حافظوا على التعدد الديني بدلاً من فرض (دخول) الإسلام. في هذه الحالات كلّها تغيرت

طبيعة حرية الضمير، وتغير تأثيرها ومعناها عبر الزمن، لأن التركيبة الدينية للسكان المعنيين تغيّرت، إلى جانب عوامل أخرى سياسية وغيرها.

مثّل الدور الذي أدته حرية الضمير أو الحرية الدينية في صراع مختلف الجماعات من أجل اعتراف أوسع، القبول أو النفوذ، العبور من الفترة المعاصرة الأولى إلى الفترة الحديثة. في أوائل الحقبة الأولى كان من النادر أن يحاجج أيّ شخص دفاعاً عن الحرية الدينية ذاتها دون ربطها بقضية جماعة بعينها. في الوقت نفسه عندما يفعل ذلك شخص ما، مثل المعمدانيين أو الانفصاليين، الذين تحدثوا بانتظام بما يدعم حرية العقيدة لليهود والمسلمين، وتشكيلة من المسيحيين، كان كلامهم في تناغم مع حاجياتهم الحزبية بوصفهم أعضاء من جماعة لم تعد تطمح إلى جاذبية عالمية، أو كانوا غالباً مقتنعين بقوة إقناع رسالتهم في أيّ موقف يستطيعون التحرك فيه دون قيود. كذلك عندما يتكلم أعضاء هيئة بروتستانتية، مثل هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) أو ويليام شلنغوورث (William Chillingworth)، لصالح (لدعم) السماح بتشكيلة من آراء مختلفة سوف تلتف حول الحقيقة التي لم يشكوا يوماً في أنها تكمن في عقيدتهم أكثر من أيّ عقيدة أخرى.

منذ عصر الثورة في نهاية القرن الثامن عشر ازداد حديث الأرقام لصالح التسامح الديني والحرية بدعوى أنها خاصية كونية. لكن هنا أيضاً يسهل التفطّن إلى بعد حزبي؛ لم تكن دعوة البروتستانت الأمريكان الملحة للحرية الدينية في القرن التاسع عشر بسبب تكهنهم بازدهار البوذية في الولايات المتحدة، بل لأن تلك الدعوة كانت عوناً لتبرير هيمنة البروتستانت في دولة من دون كنيسة وطنية رسمية، وأقلية كاثوليكية رومانية في ازدياد. كذلك، لم يتبنَّ الكاثوليك الرومان قضية الحرية الدينية لأنهم يعتقدون أنها سوف تُضعف موقفهم في الولايات المتحدة، لكن ثبت (كما حصل منذ استقلال الولايات المتحدة) أن تبنّي الحرية الدينية أداة قوية لتحسين سمعة كنيستهم داخل الولايات المتحدة. فعلاً، لا يمكن فهم الفصل بين الدولة والكنيسة في

الولايات المتحدة بعيداً عن تصادم طموحات الكاثوليك والبروتستانت في القرن التاسع عشر. يشير هذا كلّه ببساطة إلى أن كل هذه الجماعات المختلفة لا تقدم القضية نفسها، على الرغم من أنها تستعمل المصطلحات نفسها. هناك اختلاف كبير بين دلالات الصراع حول الحرية الدينية اليوم ودلالاتها في ثمانينيات القرن الثامن عشر في فرجينيا، أو خمسينيات القرن السابع عشر في هامبورغ (Hamburg)، أو الهند البريطانية في العشرية الثانية من القرن التاسع عشر، على الرغم من أن كل هؤلاء يعدّون أمثلة على حرية الضمير.

إن تعاملنا مع حرية الضمير على أنها ظاهرة مختلفة يمكن التعرّف عليها بسهولة بدلاً من التعامل معها باعتبارها إشكالية تحتاج إلى توضيح يعرضها إلى خطر التجريد من أيّ قدرة على التحليل، بينما يُحتفظ بها أداةً للجدل كما كانت دائماً. ما أودّ قوله ليس أن الآخرين (كانوا) «على خطأ» وأنا (أو شخص آخر) «على صواب»؛ بل أني كنت أهدف ببساطة إلى التأكيد على مدى عدم استقرار حرية الضمير، إذا تناولناها بالدرس بمفردها دون الرجوع إلى السياق. يفترض أن لا يكون هذا المأزق مفاجئاً نظراً لطبيعة حرية الضمير التي تتميز بالعلاقات. هل يمكن أن تكون هناك وضعية يكون فيها الشيء الذي على المحك فعلاً ميزةً مجردة تسمو فوق مكوناتها؟ من السهل إثبات أن الدول التي تدعي أنها فوق الديناميكية الحزبية لا تفعل سوى إضافة تحريف مختلف للعلاقة بين فئاتها الدينية، سواء كانت هذه الدولة الولايات المتحدة التي تتبجح بحريتها الدينية، أم الولايات الهندية التي تعلن علمانيتها، أو تركيا، أو فرنسا. أن نستعمل مصطلح تسامح دون تحديد السياق وتركيبة حرية الضمير/المعتقد المعنية يعني تبنّي وتشجيع موقف حزبي بعينه، موقف ضارب في تاريخ أوربا. إنها ليست مسألة استعمال نوع مقنع من التحليل (بغض النظر عن الموضوعية). فعلاً الإشكالية التي لا تزال غامضة في تاريخ حرية الضمير (المعتقد) تخصّ انتظارات (توقعات) الباحثين الحداثيين في موضوع الحرية الدينية والتعددية في وجود تشكيلة واسعة من

العقائد التي تتعايش بسلام، وتقبل عملياً إعطاء الأولوية للربح الاقتصادي على الصفاء الديني؛ إن هذه الانتظارات غالباً ما تكون أكثر بقليل من إضافة موضوعية (جديدة) لانتقادات مناهضي حرية الضمير الصاخبة. لم تكن الفكرة القائلة بأن قبول جماعة سوف، ويجب أن؛ يؤدي إلى قبول آخرين (أو حتى الطوائف كلّها) رأي دعاة حرية الضمير أمثال لوك والكويكرز (Quakers)؛ بل جاء بها معارضوهم الذين قدموا حرية الضمير بوصفها وضعيةً كارثيةً. ما الذي نحن بصدد تقديمه، إذاً، إذا كان هذا ما نفترضه بخصوص حرية الضمير، أو ماذا يجب أن تكون حرية الضمير؟

يجب أن لا نقرأ البعد الحزبي للتسامح الديني بوصفه علامة نفاق؛ تناقضاً أو خللاً مميتاً في التفكير؛ علينا بدلاً من ذلك قبول تبعاته بوصفه جزءاً متأصّلاً في مسألة حرية الضمير ذاتها: إنه "جوهر الظاهرة". طالما ننتظر من حرية الضمير (أو نجسّمها مفهوماً أو ظاهرة) أن تسمو فوق كل الأطراف، ستظل تبدو مختلفة ومعيبة لأنها لا تستطيع أن تفعل ذلك. مهما كانت الأوصاف التي نصف بها حرية الضمير، سواء وصفت حالةً مثاليةً (من الوجود) أم حريةً دينيةً، تحرّراً دينياً، علمانية أو تعددية، لن تبلغ أبداً منزلة الموضوعية، أو أن تكون حالة تتجاوز كل الحدود. حرية الضمير علاقة؛ علاقة لا يمكن أن تكون إلا حزبية ووطيدة لأنها علاقة بين طرفين أو ثلاثة، ولن يرضى أيّ منهم بالقدر نفسه، مهما كانت العلاقة الخاصة التي تربطهم في وقت ما. لأننا لا نستطيع كتابة تاريخ حرية الضمير لصعوبته، نستطيع على الأقل أن نتفهّم هذه الصعوبة، مع التأكيد على السياق دون التجريد عندما نرسم الخط البياني لهذا التاريخ.

هناك العديد من الأسباب التي تجعلنا لا نغفل عن سياق حرية الضمير عندما نستكشف بداية تاريخ بعينه، وليست الدعوة إلى دعم موقف تبنّته مجموعة ما في الماضي، بما في ذلك آراء المناهضين لحرية الضمير، بأقلّ هذه الأسباب شأناً. إذا كانت الموضوعية قريبة جداً من المستحيل، فأفضل

ما نستطيع فعله هو أن نلتزم بالتحديد ما استطعنا، وأن نشير إلى كل من يتدخل في أيّ اتفاق حول حرية الضمير، وكيف يتأثر بذلك. كلّ هذه المواقف قد تتغير مع الزمن، كما نعلم أنها لا تتغير في الاتجاه نفسه. ليست القصة قصة نهوض وتدهور (صعود ونزول)، بل قصة تغير العلاقات بين الجماعات. ستظلّ حرية الضمير فاعلة طالما ظلّ الاختلاف موجوداً (سواء أرادت السلطات ذلك أم لم تُرد). ولن يوقف حرية الضمير سوى المواقف التي تسيطر فيها جهود إنكار وقمع، أو محو، الاختلافات (بغض النظر عن الدواعي لذلك). يواجه هذا التاريخ (الرواية) المنفصل للتعصب ومناهضة حرية الضمير صعوبات التعريف وتحديد المجال نفسها التي واجهتها حرية الضمير، وهناك بعض الروايات (مثل رواية المبشّرين اليسوعيين)، التي يمكن القول إنها تندرج في الفئتين (التعصّب وحرية الضمير) جاعلةً هذا التفريق نفسه صعباً.

بدلاً من تقييم العلاقات (بعضها مشحون أكثر من غيره) بين الجماعات الدينية المختلفة بحسب ميزان يُفترض أنه عالمي للتسامح، يجب أن نركز على خصوصيات الوضعية التي تحت الدرس. فقط عندما نكون قادرين على إدراك كيفية تأثير نمو التسامح في مكان محدّد مثل إيرلندا في العلاقة بين الجماعات المختلفة المعنية (في هذه الحال: أغلبية ديمغرافية كاثوليكية رومانية في مواجهة مجموعات صغيرة مختلفة من البروتستانت، بما فيها الكويكرز والمعمدانيين والمشيخيين والكنيسة الإيرلندية، ولكن ليس قبل القرن التاسع عشر، إضافة إلى اليهود والمسلمين وجماعات أخرى غير مسيحية، حينها فحسب نستطيع الشروع في مناقشة موضوع كلامنا عندما نتحدث عن الحرية الدينية (انظر على سبيل المثال: مقترحات صبا محمود بشأن الشرق الأوسط في هذا المجلد).

ليست حرية الضمير من الأشياء التي يمكن تحسينها إلى درجة أعلى أو أرفع. سوف نحسن صنعاً إذا تخلينا عن عادة استعمال المصطلحات العمودية

عندما نصف حرية الضمير (أكثر أو أقلّ، في ازدياد أو تراجع) لصالح استعمال مفردات أفقية (أوسع، أضيق)؛ لأن الأخيرة (الطريقة الثانية) تركز على الفئات المعنية، بينما تصدر الأولى أحكاماً على الوضعية باستعمال معايير يرجّح أن تناسب بعض الفرق أكثر من غيرها. لا يوجد، ولم يوجد من قبل، وضع لحرية الضمير ترضي كل الأطراف بالدرجة نفسها. حان وقت التراجع قليلاً، والتخلّي عن هذا المثل الأعلى المستحيل، ودراسة الأوضاع الراهنة، وكيف ولماذا نشأت، وإلى أين قد تؤدّي.

إن التحدي الذي يواجه عالم اليوم، الذي أصبح فيه لا مفرّ من الوعي والتدخل، كما لم يحدث في القرن السادس عشر، هو التوصّل إلى مقاربة لتاريخ حرية الضمير تستطيع استيعاب طابعها المتغير على الدوام. على الرغم من أنها مرتبطة بشكل وثيق بظهور البروتستانتية، فهي لم تعد تقتصر على ذلك التاريخ دون غيره. مهما كان انتشار ومتانة الوحدة الدينية، والامتثال في أوربا القرون الوسطى، لا يزال العثور على حالات شاذّة ممكناً في تلك الحقبة (اختلافات صغيرة جداً أثارت أسئلة حول حرية الضمير قبل ظهور البروتستانت بكثير). ولو عدنا إلى الوراء أبعد من ذلك، إلى العصور القديمة، فسوف تكون العودة إلى عالم تعددت فيه الديانات، ولم تكن فيه الكنيسة الكاثوليكية سوى واحدة من متنافسين كثر. (فعلاً يعتقد المسيحي المتحمّس روجر ويليامز (Roger Williams) أن كل شيء انهار بعد أن غير الإمبراطور قسطنطين دينه، ودمج كنيسته مع إمبراطوريته). لقد كان دائماً هناك شكل من أشكال حرية الضمير منذ زمن بعيد، ولن تنتهي، لكنّها سوف تتغير. علينا أن نبتعد عن نماذج الصعود والنزول، النمو والتراجع، ونتجه نحو استيعاب حرية الضمير، هذه الآلة التي، فعلاً، لا تتوقف عن الحركة أبداً، عندها فحسب سوف تحتفظ أفكار البروتستانت القدامى بقيمتها في عالم يتزعّم فيه الكاثوليك اليوم الدعوة إلى الحرية الدينية، ويشرع فيه البروتستانت في التنديد بها لأنها قوة خبيثة تزعزع راحتهم الروحية.

شكر:

يودّ الكاتب التوجه بالشكر إلى (Teresa M. Bejan) والمحررين على الأفكار والمقترحات التي تقدموا بها حول المحاولات السابقة لهذا المقال.

مراجع مختارة:

- Coffey, John, Persecution and Toleration in Protestant England, 1555-1689, New York: Longman, 2000.
- Forst, Rainer, Toleration in Conflict: Pastand Present, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Grell, Ole Peter, and Bob Scribner, eds. Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hamburger, Philip, Separation of Church and State, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Murphy, Andrew, "Persecuting Quakers? Liberty and Toleration in Early Pennsylvania", In The First Prejudice: Religious Tolerance and Intolerance in Early America, edited by Chris Beneke and Christopher S. Grenda, 143-65. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 2011.
- Walsham, Alexandra, Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700, Manchester, UK: Manchester University Press, 2006.
- Zagorin, Perež How the Idea of Toleration Came to the West, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.



الفصل التاسع

الأقلّيات الدينية والمواطنة في القرن التاسع عشر الطويل

بعض سياقات تحرير اليهود

David Sorkin

أعرض في هذا المقال بعض المسائل التي تُثار في النقاش حول الأقليات والمواطنة في القرن التاسع عشر الطويل، وتتعلق بدراسة تحرير اليهود، أو اكتساب الحقوق المدنية والسياسية في جميع أنحاء أوربا؛ موضوع من المفاجئ أن لا تتناوله دراسة متخصّصة. عندما بدأت أفكر في (شدَّني) هذا الموضوع شيء ما ظل يذكرني بأني غير قادر على مناقشة الوضع القانوني لليهود دون فهم مسألتين متلازمتين بشكل وثيق: الوضع القانوني للأقليات الدينية الأخرى في أوربا، والطبيعة المتقلبة والمتغيرة على الدوام للمواطنة؛ لكن هناك العقبات نفسها في المسألتين.

حاول علماء الاجتماع اتباع نموذج ت. هـ. مارشال (T. H. Marshall) للمواطنة ذي الجوانب الثلاثة المدني والسياسي والاقتصادي-الاجتماعي، الذي وضعه في خمسينيات القرن العشرين. كان مارشال يهدف إلى جعل دولة الرفاهية المستجدة حتمية، ومن ثمّ مبرّرة، وركز على النقاط المهمّة في الأصناف الثلاثة التي وضعها. على الرغم من أنه ركز على المملكة المتحدة

بشكل خاص، لم يذكر الدين إلا نادراً. كان ذلك غياباً لافتاً للنظر، بالنظر إلى دور الدين الذي لا يختلف اثنان في أهميته في نشأة المواطنة المدنية والمواطنة السياسية في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر: كان البروتستانت المعارضون والكاثوليك واليهود الطوائف المستبعدة التي كانت تناضل علناً من أجل الاندماج. مع ذلك، لم يُسند مارشال إلى الدين مرتبة عامل مستقل (فكيف بالأهمية). اتبع علماء الاجتماع والسياسة، أمثال أندرياس فارماير (Andreas Fahrmeir)، الذين بنوا على تصنيفات مارشال السابقة، ومن ثمّ حرموا الدين من دور تأسيسي في التطور العملي للمواطنة، وكانوا، في الوقت ذاته، يصرّون على الحكم على أهمية الدين بالتراجع الدائم باستدعاء رواية علمانية خارجة عن التاريخ.

مُقاربات المؤرّخين لمسألة المواطنة كذلك لا تفيد في شيء. هناك، على سبيل المثال، بحث أكاديمي ضخم ورائع حول النظام الأوربي القديم في بداية الحداثة تناول حرية العقيدة والوضع القانوني للأقليات الدينية على سبيل التخصص. تركز أبحاث أُول بيتر غريل، كريستيان بيركفنس ستيفلنك (Ole Peter Grell, Christiane Berkvens-Stevelinck)، وآخرون على الاضطهاد والتمييز والإقصاء. على العموم لم تُدرّس مسألة المواطنة بشكل مباشر، وبصفة خاصّة المواطنة المحلية والبلدية، اللتان كان لهما دور تأسيسي في العديد من الأجزاء في أوربا. حتى البحوث الأكاديمية التاريخية والاجتماعية الحديثة (الأخيرة)، التي تتناول ممارسة حرية العقيدة (الضمير)، مثل أبحاث ستوارت شوارتز وبنيامين كابلان (Benjamin Kaplan) و(Stuart Schwartz) لا تُوسّع نطاق بحثها ليشمل مسائل تتعلق بالمواطنة. لقد تناول البحث الأكاديمي حول أوربا منذ الثورة الفرنسية مسألة المواطنة (الجنسية)، لكنه كان يميل، إلا في بعض الحالات الاستثنائية (مثل: راينر ليدكي وستيفان فنديهورست Rainer Liedtke وStephan Wendehorst) حول وضعية البروتستانت واليهود والكاثوليك في أوربا، إلى إدخال موضوع الدين والأقليات الدينية في موضوع

الوطنية والأقليات القومية. كما عبَّر عن ذلك اينيس كلود (Inis Claude) بتبصّر ووضوح منذ ما يزيد على نصف قرن، «عندما ترسَّخت روح القومية، ظلت الحقوق المحفوظة حقوقاً دينية بالأساس، ولكن الجماعات المحمية كانت تميل إلى اتخاذ صفة الأقليات الوطنية».

سوف أركز على الفترة الممتدة (من 1781 إلى 1925م)؛ ذلك القوس الزمني للقرن التاسع عشر الطويل، الممتد من مراسيم جوزيف الثاني (Joseph II) للبروتستانت، والأرثوذكس اليونانيين، واليهود سنة (1781-82م)، إلى معاهدات حقوق الأقليات التي نتجت عن مؤتمر باريس للسلام في عشرينيات القرن العشرين. يمتد القوس الافتراضي من مسألة حرية المعتقد التي هيمنت على الفترة الحديثة الأولى وفترة ما بعد الإصلاح من جهة، وصولاً إلى تنامي هيمنة مسألة حقوق الأقليات الوطنية نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ما أهدف إليه هو طرح أسئلة وصياغة بعض المسائل التحليلية وتقديم ملاحظات؛ لا أدّعي أبداً تقديم أجوبة.

شهدت ثمانينيات القرن الثامن عشر تحوّلاً من مسألة حرية المعتقد إلى مسألة المساواة. كما يعلم الجميع، تمّ هذا التحول بإشراف الثورة الفرنسية، لكن ما لا يعرفه الكثيرون هو أنّ هذا التحول كان بالإمكان أن يحدث فعلياً، وبالتزامن مع الحكم المطلق المتنوّر لجوزيف الثاني الذي كان يميل إلى الإصلاح، وأن سياسات جوزيف كان لها أثر على الثوّار في فرنسا، وعلى العديد من الحكومات في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر. وهب مرسوم جوزيف، مرسوم التسامح (Edict of Tolerance) بتاريخ (13 تشرين الأول/أكتوبر 1781م)، لأوّل مرة منذ الإصلاح المضاد (Counter Reformation)، اللوثريين والكالفانيين والأرثوذكس اليونانيين (Greek Orthodox, Calvinists, Lutherans) في هابسبورغ (Habsburg) منزلة قانونية، مع أنها منزلة أقلّ (دنيا). إضافة إلى ذلك، أنهى جوزيف الثاني سياسة محاولة سحق الجماعات البروتستانتية السرية من خلال الهجرة المفروضة، أو «الهجرة البعيدة»

(إرسالهم إلى أماكن بعيدة جداً عن الإمبراطورية)، التي كانت والدته ماريا تيريزا (Maria Theresa) تمارسها طوال فترة حكمها. أُعطي البروتستانت، وفق تلك المنزلة الدنيا، الحقّ في «التعبد المنفرد»، الذي يعني بحسب صلح وستفاليا (Peace of Westphalia) «لا أجراس، لا أبراج أو مداخل عامة على الشارع تجعل المبنى يشبه الكنيسة».

أصدر جوزيف الثاني، وفقاً لمعاملته للأقليات المسيحية، المرسوم الشهير مرسوم التسامح ليهود فيينا والنمسا السفلى (Edict of Tolerance for Jewsof Vienna and Lower Austria) في الثاني من كانون الثاني/ يناير(1782م). «كان المرسوم يهدف إلى جعل القومية اليهودية ذات جدوى للدولة» بفتح كل الوظائف، وقبول اليهود في المدارس، على أن تستعمل اللغة الألمانية في الوثائق الرسمية. وفي السنوات التالية أصدر جوزيف مراسيم أخرى في صالح اليهود في أجزاء أخرى من الإمبراطورية -(مورافيا، سيليسيا، هنغاريا (المجر)) (1781-83م)- ومجموعة أخرى من القوانين المنفردة (1783-1789م)، وكان المرسوم الأخير لصالح يهود غاليسيا (Galicia) (1789م) (الأراضي التي استحوذ عليها أثناء التقسيم الأول لبولندا). حرّر جوزيف، بهذا المرسوم، اليهود من العيش منفصلين وشبه متشاركين بإلغاء استقلاليتهم الجماعية، وإدماجهم في مجتمع المؤسسات. منح المرسوم «اليهود المقيمين في غاليسيا (أوربا الوسطى) كل المكاسب والحقوق التي ينعم بها بقية رعايانا» حتى يكتسب يهود غاليسيا، من هنا فصاعداً، الحقوق والواجبات نفسها مثل الرعايا الآخرين. كان هذا، قطعاً، بمنزلة تكافؤ، ومثّل أقصى ما قد يتم إنجازه في مجتمع الشركات (المؤسسات). هل يستحق هذا أن نُسميه مساواة؟ كان من الممكن أن يحدث الشيء نفسه في روسيا القيصر. منح ميثاق كاترين الثانية (Catherine II) للمدن (1785م) اليهودَ، الذين تمّ تجميعهم خلال التقسيم الأول لبولندا، المساواة مع بقية سكان المدن. لو تم تطبيق هذا التشريع بحذافيره لحصل

هؤلاء اليهود على أفضل وضع قانوني من بين اليهود في أيّ مكان يُفترض وجودهم فيه في أوربا.

حدث التحول من حرية المعتقد إلى المساواة، في فرنسا، أثناء المرور من الإصلاح الشامل إلى بداية التجديد «التحديث» أو التغيير الثوري. كان لويس السادس عشر (Louis 16) قد أصدر في كانون الثاني/يناير(1784م) مرسوماً جديداً ليهود ألزاس (Alsace) يلغي، إلى الأبد، الأداء على «الجسد» أو «العبور» (péage corporel, Leibzoll) الذي لا يُطبّق إلا على الماشية. لأوّل مرّة تشير هذه الوثيقة، بشكل كبير، إلى يهود الشمال الشرقي باعتبارهم رعايا ملك فرنسا «كلهم رعايانا»، على الرغم من أن هذا قد تمّ عن غير قصد، أو كان، في أحسن الحالات، صياغة مائلة. سحب الملك، في مرسوم لاحق، هذه الفصاحة، وتحدث عن «يهود مقاطعة ألزاس التابعة لنا». يتضمّن برنامج لويس السادس عشر الإصلاحي، في أواخر ثمانينيات القرن الثامن عشر، المرسوم الذي أصدره سنة (1787م)؛ مرسوم التسامح المستلهم من صهره جوزيف الثاني، الذي يعترف بوجود الكالفانيين، ويمنحهم حقوقاً مدنية «تسجيل ولاداتهم، زيجاتهم، ووفياتهم» (حقّ التزوج لحلّ مشاكل الشرعية والإرث)، حقّ ممارسة دينهم على انفراد، (ظلّ الحضور العام حكراً على الكنيسة الكاثوليكية) وحقّ «مواصلة تجارتهم وفنونهم وحرفهم ووظائف أخرى دون إزعاج على خلفية دينهم». كذلك أمر الكالفانيين، بكل وضوح، بأن لا يعيدوا الخطأ نفسه، الذي يشاع أنهم وقعوا فيه تحت مرسوم نانت (Nantes) بتنظيم أنفسهم على أساس أنهم «يشكلون في مملكتنا أيّ جسم أو اتحاد أو جمعية». (لأن المرسوم استعمل كلمة غير مسيحيين، قام يهود الشمال الشرقي بتجربة ليعرفوا ما إذا كان المرسوم ينطبق عليهم؛ بطبيعة الحال لا ينطبق. ثم شرع لويس السادس عشر في إصلاح الوضع القانوني لليهود. تذكر تقارير (تاريخية) أنه قال لوزيره غيوم (Guillaume): «لقد جعلت نفسك بروتستانت، الآن اجعل نفسك يهودياً».

أضافت الجمعية الوطنية (البرلمان الأول) في (14كانون الأول/ ديسمبر 1789م) إلى ما منحه مرسوم (1787م) من حقوق مدنية إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي وعد بحقوق سياسية، وقبول «غير المسيحيين كلّهم» في الوظيفة، و«العمل المدني والعسكري». يستثني المرسوم اليهود بكل وضوح. أعاد قانون صادر في كانون الأول/ ديسمبر (1790م) لأبناء البروتستانت في المنفى حقّ طلب استعادة الجنسية الفرنسية. في كانون الأول/ ديسمبر (1971م) ظهر شكل من أشكال المساواة الدينية عندما أصبح بإمكان غير الكاثوليك طلب استعمال مبانٍ عامة للعبادة.

اكتسب اليهود حقوقاً سياسية على مرحلتين؛ أكد مرسوم بتاريخ (28 كانون الثاني/ يناير 1790م) بشأن اليهود الشرقيين (Sephardic Jews) في الجنوب امتيازات هؤلاء اليهود وسمح لهم بأداء القسم المدني (قسم الولاء). في (28 أيلول/ سبتمبر 1791م) منح مرسوم اليهود الأشكيناز (Ashkenazic Jews) في الشمال الشرقي حقوقاً سياسية بإلغاء الامتيازات التي كانوا ينعمون بها. في ذلك الوقت، وبعد سنتين من النقاش، كانت الرهانات قد تضاءلت بشكل كبير. كان المعتدلون الذين ساندوا المرسوم يخشون أن يتنصّل الملك من الدستور الجديد، ويستولي على السلطة جمهوريون أكثر راديكالية.

أعاد نابوليون بونابارت (Napoléon Bonaparte) النظر في التركة الثورية بأكملها، بما فيها الوضع القانوني للبروتستانت واليهود. أوجد بونابارت، من خلال بنود إدارة الشؤون الدينية في فرنسا (Organic Articles) (6 نيسان/ أبريل 1802م)، آلية إدارية جديدة للبروتستانت في (consistoire) (مؤسسة أسسها بونابارت لتنظيم العقيدة اليهودية في فرنسا) التي تشرف عليها الحكومة. وعدت الدولة بدفع رواتب للكهنة البروتستانت. وفي سنة (1808م) فرض إدارة مماثلة على اليهود عندما أصدر ما يعرف بالمرسوم سيئ الذكر الذي قلَّص، لمدة عشر سنوات، الوضع القانوني ليهود (Alsace) إلى وضع مساواة جزئية، بالحدّ من نشاطهم الاقتصادي وتنقّلهم. أقصى نابوليون اليهود

لفترة (بداية من 1803م)، عندما كان ينظر إلى القومية باعتبارها عائلة موسعة. كان وزراء نابوليون قد دققوا في مرسوم جوزيف الثاني للتسامح الصادر في (1782م) عند صياغة مشروع ذلك القانون، وكذلك فعل وزراء القيصر نيقولا الأول (Czar Nicholas I) في روسيا. كيّف الوزراء مرسوم جوزيف عندما (لما) حاولوا صياغة أول تشريع شامل لليهود (مكتسب من خلال تقسيم بولندا) في روسيا سنة (1804م). تجدر الإشارة كذلك إلى أن مراسيم نابوليون كان لها حياة أخرى. على الرغم من توقف العمل بها في فرنسا سنة (1818م)، ظلت سارية المفعول في أجزاء من أرض الراين (Rhineland) حتى (1848م). وظل مرسوم جوزيف الثاني ساري المفعول في معظم أراضي هابسبورغ (Habsburg) حتى (1848م).

أثمر هذا المنطلق عدداً من الملاحظات: أوّلاً، من البديهي القول إن المواطنة لا تدرس إلا في سياق. من العبث أن نسأل: لماذا لا تتمتع أقلية بحقوق أو مساواة في مجتمع لا مساواة فيه، ولا حقوق، أو لماذا تتمتع ببعض حقوق دون أخرى إذا لم يتمتع أيّ فريق بالحقوق بنفسها. من الأمثلة الواضحة (على ذلك) الاختلاف في معنى «التحرر»، أو الحصول على حقوق بالنسبة إلى اليهود وأقليات دينية أخرى في أوربا بأكملها، وحتى في البلد الواحد. كما رأينا، التحرّر يعني لليهود الشرقيين في الجنوب التأكيد على الامتيازات المدنية المكتسبة، تضاف إليها حقوق سياسية، بينما ترتّب على التحرر بالنسبة إلى يهود ألزاس التخلّي عن الامتيازات السابقة شرطاً للحصول على حق المواطنة. كان هذا جزءاً من مخطّط أكبر. كان التحرّر، في أجزاء من غرب أوربا، إنجلترا وهولندا وجنوبي فرنسا على سبيل المثال، يعني اكتساب حقوق سياسية؛ لأن حقوق اليهود المدنية (حرية الإقامة والعمل والالتزام الديني) كانت حقيقة على الأرض. استقرّ اليهود في إنجلترا (بداية من (1656م) وما بعدها) دون وثيقة أو قانون خاص باليهود. في هذا «الفراغ»، غياب تشريع حول الوضع القانوني، حصل اليهود على حقوق

مدنية وبعض الحقوق السياسية على سبيل التخصيص (خاصّة بهم دون غيرهم) إمّا من خلال الإزاحة التدريجية للعوائق، وإمّا تأكيد عدم وجودها، وغالباً من خلال أحكام قضائية أسّست لسابقة مسلّم بها. تمحور «تحرير» اليهود حول الحقوق السياسية بشكل خاص، ولا شيء غيرها. لم يحرم إلغاء القوانين التي وضعت في بريطانيا لاختبار المتقدمين لوظيفة عمومية دينياً (Test Act for Dissenters (1828) and Catholics (1829)) غير اليهود، من بين كلّ الطوائف الدينية، من أيّ حقوق سياسية.

تمّ الترخيص لليهود بالاستقرار في أمستردام (Amsterdam) في تسعينيات القرن السادس عشر. كان الأفراد آنذاك قد بدؤوا يتمكنون من «القليل» من المواطنة البلدية (المحلية)، التي لم تكن قابلة للتوريث، والتي كانت تمكّن صاحبها من حقوق الإقامة وحرية اختيار العمل، باستثناء تجارة التجزئة ومعظم الحرف (اليدوية)، وتُقصيهم من الوظيفة العمومية. كانت الأقليات الدينية الأخرى (الكاثوليك، والمانونايت، واللوثريين، والمشيخيين) بدورها ممنوعة من الوظيفة العمومية، لكن جنسيتهم (مواطنتهم) كانت تُورّث. كان التضييق الاقتصادي أشدّ على اليهود من الكاثوليك. مع ذلك، وعلى غرار اللوثريين، الذين كانوا أيضاً يعدّون جماعة من المهاجرين، كان لهم الحقّ في التعبد الجماعي (كان الكاثوليك يتعبّدون في كنائس سريّة). جاء تحرير اليهود والمانونايت واللوثريين والكاثوليك مع جمهورية (Batavia) (جاكرتا حالياً)، التي كانت تموّلها فرنسا.

في المقابل، كان التحرر يعني لليهود في أوربا الوسطى، وأودّ أن أضيف هنا ألزاس، التخلّي عن حياتهم الجمعياتية وشبه التشاركية السابقة؛ بعبارة أخرى كان التحرر يساوي «الخروج من الجمعيات» والدخول «في الحقوق المدنية و/أو السياسية». أعيدها مرةً أخرى، كان قبول اليهود الأشكيناز مواطنين (28 أيلول/سبتمبر 1791م) مرهوناً بالتخلّي عن كل الامتيازات الخاصة بهم، ولاسيّما إلغاء استقلالية جماعتهم. جاء في ديباجة مرسوم

بروسيا (Prussian Edict) (1802م)، في هذا الصدد، أن «جميع القوانين واللوائح التي صدرت، إلى الآن، وتخصّ اليهود، أصبحت ملغاة». في أوربا الشرقية وروسيا القيصرية على وجه الخصوص، كان التحرر يعني الاندماج «داخل/ في» مجمعات (حوزات) (كما كان الحال بحسب مرسوم جوزيف الثاني بشأن غاليسيا (Galicia). عندما سمح السكندر غاليسيا الثاني (Alexander Galicia II) لليهود بالتأهيل والانضمام إلى جماعات التجار سنة (1859م)، اكتسبوا الامتيازات المتأصلة في ذلك الوضع (القانوني)، بما فيها الحقّ الأهم على الإطلاق؛ حقّ الإقامة في قلب الأراضي الروسية - أعني خارج (Jewish Pale of Settlement) (منطقة في غرب روسيا كان يسمح لليهود بالإقامة فيها بين (1791 و1917م)، وكان يمنع عنهم الإقامة خارج هذه المنطقة المحدودة التي أبقت اليهود داخل أراضي الكومنولث البولوني الليتواني (Polish-Lithuanian Commonwealth) منذ (1835م).

علينا كذلك الانتباه (التنبّه) إلى المتطلبات الفعلية للمواطنة، أو تعريف المواطنة نفسه، لأنها تغيرت مع الزمن. يفرِّق المؤرخون عادة بين تقليدين قانونيين للمواطنة في أوربا: (SoliJus) أو المواطنة على أساس الإقامة، و(Jus Sanguinis) أو المواطنة استناداً إلى الأصل (النسب)، أو الانتماء العرقي القومي. أثبت باحثون، أمثال روجرز بروباكر (Rogers Brubaker)، أحياناً، أن فرنسا تمثل تقليد (JusSoli) وألمانيا تقليد (JusSanguinis)، لكن هذا التعميم تنقصه الدقة. تأرجح القانون الفرنسي، مثلاً، بين التقليدين. حصل اليهود على حقوق سياسية بين (1790-1791م) عندما كان القانون يعتمد الإقامة (Jus Soli). وكان القانون الفرنسي لا يعتمد النسب (الأصل) (JusSanguinis)، عندما نزّل نابوليون يهود ألزاس إلى شكل من التحرّر المشروط، على غرار مرسوم جوزيف الثاني (1808م). يُضاف إلى ذلك تقديم القانون الفرنسي للمواطنة على أساس الأصل إلى معظم الدول الأوربية.

تجدر الإشارة إلى أن كلمة بورغر (Burger) الألمانية تعني «مواطن

وبرجوازي» في الوقت نفسه. اقتضت تحولات (تطورات) القرن التاسع عشر تفريقاً آخر بين المواطنة على مستوى الدولة (Staatsburgerliche Gleichberechtigung) والمواطنة على المستوى المحلّي (burgerliche Gleichberechtigung)، أو بين أعضاء الدولة (Staatsangehorige) والمواطنين الذين يتمتعون بحقوق سياسية (Staatsburger). كانت المواطنة المحلية أساساً (أوّلاً) إمّا مواطنة للدولة مستمدة من مواطنة محلية، وإمّا، فيما بعد، مواطنة ألمانية مستمدة من مواطنة الدولة. مثلاً، أن تكون مواطن بافاريا (Bavaria) يجعلك مواطن الإمبراطورية. أضف إلى ذلك، كانت ولايات ألمانية تستخدم كلاً من التقليدين القانونيين للمواطنة. كانت المواطنة مرتبطة بالإقامة (jus soli) في معظم الولايات الألمانية بين (1815 و1913م)، ولم تنتشر المواطنة بالنسب بشكل لا جدال فيه إلا بفضل قانون المواطنة (الجنسية) لسنة (1913م).

يتعيّن علينا دراسة المواطنة باستعمال المقارنة، ومن الضروري مقارنة الوضع القانوني لأقلية دينية بوضع أقلية دينية أخرى، وأيضاً بدين الأغلبية في المجتمع نفسه. تعدّ مراسيم جوزيف الثاني للأقلية المسيحية، ثم (بعد ذلك) لليهود، مثلاً جيداً. لا نستطيع تمحيص الوضع القانوني لليهود في إنجلترا بشكل منطقي دون مقارنته بالوضع القانوني للأنجليكان (Anglicans) من جهة، ووضع البروتستانت المعارضين والكاثوليك من جهة أخرى. وهذه المقارنة مهمّة للوجود شبه الدائم لهرمية أو سابقة في تحقيق المساواة في الوضع (الحالة). نستطيع القول: إن هذا بدأ بعد صلح وستفاليا (Peace of Westphalia) عندما بدأ الاعتراف بـ«الديانات الثلاث» (الكاثوليكية والكالفينية واللوثرية) يمتد إلى ديانات أخرى مثل البروتستانت المعارضين واليهود. حدث ذلك في إنجلترا بحسب الترتيب الآتي: أُسعف البروتستانت المعارضون بالتحرّر في سبعينيات وثمانينيات القرن الثامن عشر، ثم الكاثوليك الذين تحرّروا عام (1829م)، وأخيراً اليهود الذين تحرّروا عام

(1858م). (أثبت فارماير «أن سريان قانون التبعية بدأ في بريطانيا في أربعينيات القرن التاسع عشر بعد تحرر الأقليات الدينية»). في فرنسا، وكما أسلفنا، تلا اليهود البروتستانت. أمّا في إيطاليا، أو على الأقل في بيدمونت (Piedmont)، اكتسب البروتستانت واليهود حقوقاً إثر ثورة (1848م).

يُظهر هذا الترتيب، أو هذه السابقة، تطوراً هائلاً خلال القرن التاسع عشر. صاغ العديد من المفكّرين فكرة الدولة «المسيحية أو المجتمع المسيحي، وتبنّتها بلدان عدة، وكانت ترمي إلى جعل «اليهود» و«اليهودية» «الآخر» المرفوض (غير المرغوب فيه) والمُهمّش. قد كان اليهود دائماً، في هذه الثنائية، في الصف الأخير عندما يتعلق الأمر بالحقوق، وفي الصف الأوّل عندما يتعلق الأمر بالتهميش والإقصاء والتشويه والتحقير والإيذاء. لكن تمّ استبدال هذه الثنائية في أوربا ما بعد المحرقة (Holocaust) بثلاثية. يشهد تقليد (عرف) «اليهودي-المسيحي» الذي ظهر في أمريكا بعد الحرب انتشاراً غريباً في أوربا، ولاسيّما لدى اليمين السياسي. جعل السماح للمفكرين بالمطالبة بشرعية اليهود واليهودية يعدون المسلمين «الآخر»، ولأنّهم «الآخر» أصبحوا متأخرين في الحقوق، ومتقدمين في التشهير والتحقير والإيذاء. لم تعرف أوربا ما قبل المحرقة (Holocaust) تداول أيّ مفهوم يوازي مفهوم «اليهودي-المسيحي».

من المهم أن لا ننسى أن استحداث حقّ المواطنة للأقليات الدينية ما كان ليحدث دفعةً واحدة. كان التشريع الرسمي يتعارض غالباً، أو على الأقل في علاقة متوترة مع، الممارسة الفعلية (على الأرض): كانت هناك مشكلة التمييز المستمر على الرغم من، أو رداً مباشراً، على المساواة الافتراضية، أو الكاملة. قد يتخذ هذا التمييز أشكالاً مختلفة، أو تختلف أصوله. بعض هذا التمييز متأتٍّ ممّا كتب «بأحرف صغيرة» في التشريع، أو من «صلابة التشريع القديم». والبعض الآخر مُتأتٍّ ممَّا يسميه فنديهورست (Wendehorst) «الممارسة الإدارية».

يمكن اتخاذ فرنسا مثلاً على ضرورة قراءة ما كتب بأحرف صغيرة؛ تعرّض اليهود إلى أشكال مختلفة من التمييز قبل الجمهورية الثالثة. لم يكن للربيين رواتب حكومية كما كان للقساوسة الكاثوليك والبروتستانت قبل (1831م). أقرَّ (Quai d'Orsay) أو (الخارجية الفرنسية) «تهمة الدمّ» أثناء قضية دمشق (Damascus Affair) (1840- 41م) عندما اتّهم اليهود بذبح راهب أثناء طقس من طقوسهم- استعمال دمه لصنع خبز عيد الفصح (Passover matzos)- ما ألقى بظلاله على أخلاق اليهود الفرنسيين، ومن ثمّ على مطالبتهم بحق المواطنة. أخيراً، لم يتمّ إلغاء القسم اليهودي المُهين (morejudaico) الذي كان يؤديه اليهود في القرون الوسطى بشكل كامل حتى (1841م). وما كان ذلك ليتم من دون نضال. كذلك بالنسبة إلى البروتستانت، تُصرّح المادة (5) من ميثاق استعادة بوربون (عودة الملكية إلى الحكم في فرنسا) (Bourbon Restoration) (1814م) أن الكاثوليكية «دين الدولة» مع ضمان المساواة بين كل الديانات (المادة 4) وهكذا تحطّ، بشكل رمزي، من منزلة البروتستانت واليهود، فيصبحون في المرتبة الثانية. اضطرت السلطات المحلية، من خلال ممارسات إدارية، البروتستانت إلى بناء كنائس جديدة على مشارف المدن وفي الضواحي، ما يعيد إلى الأذهان ممارسات تعود إلى زمن مرسوم نانت. لم يكن يسمح للبروتستانت بتشييد الكنائس بحرية في أيّ مكان في فرنسا قبل أربعينيات القرن التاسع عشر. مرةً أخرى مارس نابوليون الثالث (Napoleon III) التمييز ضد البروتستانت عندما منحهم حقّ التعبد المنفرد فحسب، ما جعلهم يفرّون إلى إنجلترا طلباً للحماية. لم يشعر البروتستانت واليهود بالتحرر التام إلا مع التحول العلماني للجمهورية الثالثة بعد (1879م) واستحداث الانتخاب (الاقتراع).

أحد المقاييس الواضحة للاندماج السياسي هو الحصول على وظيفة، والتعيين في الدوائر الحكومية. كان البروتستانت واليهود مندمجين (سياسياً) بشكل لافت في الجمهورية الثالثة. كان نصف أعضاء مجلس الوزراء بالتمام

والكمال من البروتستانت في الجمهورية الأولى سنة (1879م)، بحسب بيير إنكريف (Pierre Encrevé). شهدت الجمهورية الثالثة ما أطلق عليه بيير بيرنباوم (Pierre Birnbaum) «يهود الدولة»؛ اليهود الذين شغلوا مناصب عليا في الوظيفة العمومية، وكانوا أساتذة في الجامعة وضباطاً في الجيش، كان هناك ما لا يقلّ عن (25) جنرالاً.

تُمثّل ألمانيا حالة من حالات «صلابة التشريع القديم». بعد التحرير التام، ما زال اليهود والكاثوليك ضحية للتمييز في التعيينات في القضاء والتعليم، وكان الإشكال يكمن في عدم تناغم القانون الفيدرالي، الذي يعد بالمساواة، مع قوانين الولايات، التي لا تعترف بذلك. أثبت بيتر بولتزر (Peter Pulzer) أن «مسألة اليهود» و«مسألة الكاثوليك» كانتا في الحقيقة مسألة دستورية. مع ذلك، كانت الأقليتان الدينيتان على خلاف حول هذه القضية. كان اليهود، بما أنهم لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة من السكان، يريدون أن تكون التعيينات على أساس الجدارة، بينما كان الكاثوليك يفضلون نظاماً يعتمد النسبة، قد يزيد في عددهم (في الوظائف) ويعكس نصيبهم الكبير من تعداد السكان.

في بريطانيا، اكتسب الكاثوليك المساواة المدنية في (1829م) عندما أُلغيت القوانين التي تمنع كلّ من لا يؤدي الطقوس المقدسة للكنيسة الإنجليزية من الوظيفة (Test and Corporation Acts). لكن «المكتوب بأحرف صغيرة» والتشريع القديم ظلا موجودين؛ مثال ذلك: اقتصرت الممارسة الدينية الكاثوليكية على التعبّد الفردي. كان الكاثوليك ممنوعين من العمل قساوسةً في الجيش والبحرية حتى (1866م). لم يلغِ شرط إعلان أنهم ضد عقيدة (تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح) للحصول على وظيفة قبل (1867م). زاد التشريع الجديد من حدّة الموقف، حظر قانون الألقاب الكنسية (Ecclesiastical Titles Act) الهرمية الكاثوليكية سنة (1851م). كان العنف إحدى علامات التصدي للمساواة والاندماج الذي قد ينتج عنها. كان العنف ضد الكاثوليك، بما في ذلك الشغب، ظاهرة متكرّرة في بريطانيا،

ولاسيّما أثناء الاستعراضات الشعبية للهوية الكاثوليكية، مثل استعراض «الكاثوليك البرتقاليين» (Orange-Catholic) في تجمّعات الكاثوليك في مانشستر، وليفربول، وغلاسغو، ولندن (Manchester, Liverpool, Glasgow, London). كان هذا العنف يتّجه نحو التلاشي بداية من سبعينيات القرن التاسع عشر.

إن دراسة حقوق الأقليات هو أيضاً دراسة للمسار الذي تتّبعه المجتمعات بصفة عامة لاستنباط الحقوق. اقترح بعض مفكري القرن التاسع عشر اعتبار الوضع القانوني للأقلية الدينية، غالباً اليهود، مؤشّراً على إنسانية المجتمع الموسّع. وكان الماركسيون الجدد من المؤرّخين بعد الحرب يرون في الوضع القانوني للأقليات الدينية مؤشّراً على تطوّر المجتمع المدني، أو البرجوازي. أمّا بالنسبة إلى إيطاليا، والنمسا-المجر، وألمانيا، فكان المؤرّخون يعدّون المساواة بين الأقليات الدينية جزءاً من مسار الوحدة الوطنية، وجمعاً بين انتصار الليبرالية والوطنية. مؤخّراً، اقترح مؤرّخون أمثال فنديهورست (Wendehorst) التعامل مع مكانة الأقليات وسيلةً لفهم الاندماج الوطني الذي يعدّونه مساراً مُركّباً ومتعدّد الأوجه.

لا أستطيع أن أجزم بأن هذه المقاربات يستبعد بعضها بعضاً. الجانب المهم في تصوّرنا لمسار حقوق الأقليات هو ما إذا كان، أو إلى أيّ مدى، يساعد هذا التصوّر على دراسة كيف يعرف المجتمع العريض دين الأقلية، وإلى أيّ مدى ظلّ بقاء دين الأقلية شرعياً وقابلاً للبقاء؛ بعبارة أخرى، هل تكتسب الأقليات الدينية حقوقاً في قومية «متجانسة» أو دولة قومية لا تستطيع سوى إيوائها إلا إذا كانت تتوقع زوالها في النهاية؟ أو هل يتطلب الوضع (الموقف) من الأقلية أن تتكيَّف، وتعيد تعريف دينها ليتلاءم مع التقاليد السائدة؟ وما مدى استبداد تلك التقاليد؟ التقاليد اللائكية للجمهورية الفرنسية مثال واضح في هذا الصدد. كان على اليهود والبروتستانت، في (cosistoire)، تقبل الآلية الإدارية الغريبة كلياً التي تفرضها الدولة. إلى أيّ

مدى يمسّ هذا من أسس العقيدة؟ إلى أيّ مدى يمكن القول: إنه لم يمسّ سوى المظاهر (المسائل الخارجية) (adiaphora) أو التسيير الخارجي للدين؟ هل يمكن أن يكون غطاء الرأس (الخمار)، الذي تعدّه نساء المسلمين من أساسيات العقيدة، مجرّد شكل خارجي، محلّ مراقبة من الدولة؟ أو هل مراقبة الدولة مسألة رمزية لا نعير اهتماماً كبيراً لانعكاساتها على دين الأقلية؟

تقدّم الإمبراطورية الألمانية المثل على التجانس المفترض. كان العديد من الليبراليين الألمان الأصليين، الذين يناصرون تحري اليهود، من منطلق العقيدة، يفترضون أن يختفي اليهود، باعتبارهم جماعة مختلفة، في النهاية. يعتقد هؤلاء الليبراليون أن الانتماء إلى ألمانيا يعني، دون أدنى شكّ، التحول إلى البروتستانتية (قد يقول مؤيدو هذا الموقف اليوم «المسيحية»). استمرّ هذا التقليد (العرف) من فيلهلم فون همبولت (Wilhelm von Humboldt)، الذي كان من أنصار التحرير غير المشروط، خلال النقاشات بين الحكومات في بروسيا (Prussia) سنة (1809م)، وصولاً إلى ثيودور مومسن (Theodor Mommsen) الذي دافع عن اليهود ضد هاينريش فون ترايتشكي (Heinrich von Treitschke) أثناء ما يُعرف بالجدل حول مناهضة السامية في برلين (Berlin Anti-Semitism Controversy) (1881م). إنها ألمانيا نفسها؛ حيث أعلن أوتو فون بسمارك (Otto von Bismark) الحرب على المؤسسات الكاثوليكية المستقلة لأنّها هدامة، بسبب ولائها المزعوم لقوة خارجية (البابا)، كما رحّل عشرات الآلاف من أقطاب الكاثوليك واليهود (1885-1887م). مرةً أخرى أقول: إن هناك، في الولايات الألمانية الموحدة حديثاً، تقليداً بارزاً لدى الليبراليين، وهو الرغبة في التجانس الديني والثقافي لأنه ضرورة للوحدة الوطنية.

انتهى القرن التاسع عشر، بالنسبة إلى المعاهدات التي تهم الأقليات، عقب الحرب العالمية الأولى، وظهرت دول جديدة في شرق أوربا الوسطى ساهمت في وضع معاهدات عدّتها كارول فنك (Carole Fink) «أول تجربة

في التاريخ للحماية دولية للأقليات» تتضمن المساواة في الدين والحرية. وقد استندت هذه المعاهدات إلى تطور مهم حدث في القرن التاسع عشر: الاعتراف بالحرية الدينية في القانون الدولي. كان هذا مشروعاً غامضاً؛ كانت القوى المنتصرة تتَّجه نحو فرض شروط لا تلتزم بها على الدول الصغرى. فرضت إنجلترا والنمسا وروسيا وبروسيا، في مؤتمر فيينا (Vienna)، على هولندا وبلجيكا، في محاولة لتوحيدهما، المساواة التامة في الدين «معاهدة البنود الثمانية» الفصل .Treaty of Eight Articles, article 2) قبلت هولندا أحكام المعاهدة، وأدرجتها في دستورها، بينما رفضها مجلس الأعيان في بلجيكا في البداية، ومع ذلك رسّخت بلجيكا المستقلة هذه الأحكام في دستور (1831م). وفرضت إنجلترا وفرنسا وروسيا أيضاً المساواة الدينية على اليونان المستقلة حديثاً (3 شباط/فبراير 1830م) على الرغم من أنّه لا تستطيع أيٌّ من هذه الدول الادعاء صراحةً أنّها فعلت ذلك على أراضيها. لقد استمر هذا النمط في مؤتمر برلين (1878م)، كانت فرنسا وإنجلترا في ذلك الحين قادرتين على زعم أنهما استجابتا للشروط الشكلية، لكنّ روسيا لم يكن بوسعها أن تدّعي ذلك، ما اقتضى انتشار المساواة السياسية التامة لتشمل المواطنين على اختلاف عقائدهم في رومانيا الجديدة، وبلغاريا، وصربيا، ومونتينيغرو. مع معاهدات حقوق الأقليات (Minority Rights Treaties) اشترطت الدول المنتصرة على الدول الجديدة، بولندا خاصةً، ضمان حقوق الأقليات، على الرغم من أنها امتنعت عن إصدار بيان عالمي (دولي) قد يشترط الشيء نفسه على الدول المنتصرة نفسها. (رفض رئيس الولايات المتحدة وودرو ويلسون (Woodrow Wilson) بسبب أثر ذلك على قوانين جيم كرو (Jim Crow)، والعودة إلى التفرقة في الوظيفة العمومية).

هل حلت مسألة «حقوق الأقليات» محلّ قضية المساواة الدينية أو الحرية لأنها كانت معترفاً بها في القانون الدولي؟ أو هل ضمَّت القومية مسألة الدين إلى اهتماماتها الأخرى؟ هل يتقارب الاثنان؟ مهما كان الجواب، يبدو لي،

بكل تأكيد، أن الدراسة الأكاديمية الجادة للمواطنة، التي تتجاهل أو تُهمل موضوع الدين والأقليات الدينية، لا تستطيع تقديم تفسير كافٍ وضافٍ عن تطور المواطنة بصفة عامة.

مراجع مختارة:

- Berkvens, Stevelink, C., J. Israel, and G.H.M. Meyjes, eds. The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic, Leiden, Netherlands: Brill, 1997.
- Brubaker, Rogers, Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Claude, Inis L., National Minorities: An International Problem, 2nd ed. New York: Greenwood, 1969.
- Fahermeir, Andreas, Citizenship: The Rise and Fall of a Modern Concept, New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
  - "Nineteenth-Century German Citizenships: A Reconsideration", The Historical Journal 40, no.3 (1997): 721-52.
- Fink, Carole, "The Minorities Question at the Paris Peace Conference: The Polish Minority Treaty, June 28, 1919", In The Treaty of Versailles: A Reassessment after 75 Years, edited by Manfred F. Boemeke, Gerald D. Feldman, and Elizabeth Glaser, 249-74, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Grell, Ole Peter, Jonathan Israel, and Nicholas Tyacke, eds. From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Grell, Ole Peter, and Bob Scribner, eds. Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kaplan, Benjamin, Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Kates, Gary, "Jews into Frenchmen: Nationality and Representation in Revolutionary France", Social Research 56 (1989): 231-32.

- Liedtke, Rainer, and Stephen Wendehorst, eds. The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants: Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe, Manchester, UK: Manchester University Press, 1999.
- Maclear, J. F., Church and State in the Modern Age, New York: Oxford University Press, 1995.
- Marshall, T.H., Citizenship and Social Class, and other Essays, Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Pulzer, Peter, Jews and the German State: The Political History of a Minority, 1884-1933, Detroit: Wayne State University Press, 2003.
- Weil, Patrick, How to be French: Nationality in the Making since 1789, Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Wendehorst, Stephan, "Emancipation as a Path to National Integration", In The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants: Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe, edited by Rainer Liedtke and Stephan Wendehorst, 188-206, Manchester, UK: Manchester University Press, 1999.



الفصل العاشر

نماذج من الحرية الدينية والحوكمة

من منظور عملي

Robert W. Hefner

كما تذكرنا مساهمات (ورقات) صبا محمود وإليزابث شاكمان هورد (Saba Mahmood) و(Elizabeth Shakman Hurd) في هذا الجزء (المؤلّف)، يؤكد ما هو متعارف عليه في الحلقات السياسية، اليوم، ضرورة التآزر بين الديمقراطية والحرية الدينية. ما أودّ أن أقترحه في هذا المقال ليس الخلل في كون هذه السياسة بديهية (حقيقية)، ولكن ما تسببه بساطتها من وجهة نظر اجتماعية، والتبسيط المبالغ فيه، من خلل في تصوّر وصفات للحرية الدينية التعددية. تتجاهل العلاقة المسلّم بها في النمط المتعارف عليه حقيقةً، من أن توطيد الديمقراطية الانتخابية في الغرب اقترن ليس بنظام واحد؛ بل بتشكيلة من أنظمة الحوكمة الدينية. إضافةً إلى ذلك، لم تكن معظم أنظمة الحوكمة الدينية في معظم الغرب الأوربي، قبل الطفرة العلمانية الكبرى أواسط وأواخر القرن العشرين، ليبرالية بالمعنى السياسي-الفلسفي للكلمة اليوم؛ فعلاً، بعض الأجزاء لا تزال غير ليبرالية إلى الآن. إذاً، بدلاً من اعتبار الحرية الدينية شرطاً لابدّ من توافره في السياسة الديمقراطية الحديثة، يبدو أن الحوكمة الدينية في أوربا الغربية كانت غير محددة من الناحية هيكلياً، ومتعددة منطقياً وشكلاً.

إن تقديرنا لتاريخ الحوكمة الدينية الأكثر تعقيداً في الغرب ليس بالضرورة إنكاراً للأهمية المعيارية (الإلزامية) للحرية الدينية في النقاشات المعاصرة حول الدين والديمقراطية. فعلاً، وكما أتمنى أن توضّح الصفحات الآتية إقراري وتأييدي الشخصي لمثل هذه الجهود، على الأقل حيث تزخر بتطلعات وظروف الفاعلين المحليين والفهم الشعبي المُتفتح -وليس الضيّق- «للدين» والالتزام به، كما هو الحال في أجزاء مهمة من جنوب الكرة الأرضية اليوم. لنفهم هذه الأصداء، وكذلك الغيرية (الآخر)، والمقاومات التي قد تلاقيها الحرية الدينية، كان لزاماً علينا أن نعمّق فهمنا لنسب (أصل) الديمقراطية والحرية الدينية في الغرب. وهذا ما أفعله هنا من خلال ثلاث نقاط:

- **النقطة الأولى**: لم يُفضِ التحول إلى الديمقراطية في الغرب الحديث إلى ممارسة موحدة وثابتة للحرية الدينية، لكن أنتج أنظمة حوكمة متنوعة كفلت الحرية الدينية لبعض الطوائف الدينية بينما حدَّت من حقوق وامتيازات تلك التي تعدّ خارج المجموعة الوطنية كما نتصوّرها.
- **النقطة الثانية**: لم يكن الشكل الذي اتخذته الحرية الدينية والحوكمة، في كلّ بلد على حدة، نتيجة الامتثال الصادق للمبادئ الليبرالية (المسبقة)، لكن كان نتيجة الصراعات التي تُخاض في الطريق بين التحالفات الدينية والطبقية المختلفة، التي تسعى جميعها إلى دفع تأثيرها ومثلها الأخلاقية العامة إلى أعلى لتصبح جزءاً من هياكل الحوكمة الدينية.
- **النقطة الثالثة**: يذكرنا تنوع الحوكمة الدينية، التي نراها اليوم في الغرب، بالقول: إن ممارسة الحرية الدينية لم تكن أبداً نتيجة مبدأ توحيدي، أو خطاب ليبرالي مهيمن، أو غير ذلك.

طالما هذه هي الحال، يجدر بالذين يهتمون اليوم بالارتقاء بـ، أو نقد، الجهود الرامية إلى تطوير ممارسة مواطنة دينية أكثر شمولية في العالم، أن يوجّهوا اهتمامهم، ليس فحسب إلى تجريد مبادئ استقلالية الفرد؛ بل إلى

الخبرة التي تنتج عن الإبداع والنقد والتحالفات وتوازنات القوى الاجتماعية التي تحدد، في النهاية، الأعراف الأخلاقية الدينية التي يسمح بها «ديناً»، وأيّ نوع من أنواع الحوكمة الدينية المتعددة يطغى على الجدل الاجتماعي.

هناك تحفّظ شامل، خلف تعليقاتي، على الجدل الدائر حالياً حول الحرية الدينية. يميل مؤيدو ومنتقدو الحرية الليبرالية، على السواء، إلى المبالغة في التفكير، وجعل روايات نسب الحرية الدينية في الغرب الحديث متجانسة. بعض هذا التبسيط نتج عن النزعة إلى الخلط بين نسب الحرية الدينية من وجهة نظر فلسفية والأنماط الموجودة فعلاً من الممارسة الأخلاقية الدينية والحوكمة. على الرغم من أنّ فلسفات الحرية الدينية تعطينا فكرة واضحة عن تصوّر النخب الفكرية لحقوق الإنسان وعقلنتها، كانت الصراعات، التي كانت سبباً في ظهور أنظمة مختلفة للحوكمة الدينية في كلّ مكان، تشمل مجموعة أكثر تنوعاً من الفاعلين والخطابات والقوى وطيفاً من الوهم الأخلاقي-الديني أكثر تنوعاً من التصورات التي انبنت على مثل عليا للاستقلالية الفردية وحرية المعتقد فحسب.

أهم من ذلك كلّه انخراط الأفراد والجماعات المعنية بالمنافسات في مفاهيم للحرية الدينية -إذا تمّ ذلك- على أسس لها علاقة بهوية المجموعة ومصالحها، والصراعات والمواثيق الاجتماعية التي تساعد على تحقيق ذلك بقدر ما تتعلق بأي التزام أنطولوجي باستقلالية الفرد، أو قدسية المعتقد الشخصي. كما اقترحت بخصوص المسلمين الديمقراطيين، توحي كلّ الأدلّة بأن هناك اليوم تنوّعاً مماثلاً في الحوافز والمزاعم السياسية الموجودة لدى الذين يقيمون جنوب الكرة الأرضية، والذين انتهوا إلى أنّ نوعاً معيّناً من الحرية الدينية يتطابق مع حاجياتهم وطموحاتهم، حتى حيث لا توجد مُثُل ليبرالية وفلسفية عليا لاستقلالية الفرد.

قد يفاجئ هذا الوضع (الحالة) أولئك الذين يميلون إلى التحليل الفلسفي بغرابته، لكن انخراط الفاعلين السياسيين، في ما يبدو في الظاهر فهماً

ليبرالياً للحرية، والمساواة بين الجنسين، أو التسامح الديني، على أسس أخلاقية ومعرفية تختلف عن تلك التي يراها الفلاسفة الليبراليون في الغرب، هو فعلاً أمر شائع في العالم المعاصر. يكفي مثال واحد على ذلك: إن مقاربة من هذا القبيل كانت أساساً لجهود مؤيدي التعددية من المسلمين، مثل الجهود التي بذلها خالد أبو الفضل وزيبا مير-حسيني لتأكيد المثل العليا للحرية الدينية والمساواة بين الجنسين على أسس إسلامية صرفة. يؤكد انتشار الأمثلة من هذا القبيل، بالنسبة إلى الباحثين والمحللين، الحاجة إلى أن نفترض أنّ الانخراط العام في قيمة ليبرالية (أو سياسية أخرى) هو نتاج خطاب أو منطق أخلاقي-فلسفي وحيد مشترك.

نظراً لكون الأسباب الكامنة وراء الانخراط، في ما يبدو مثلاً ليبرالياً أعلى للحرية الدينية، قد تختلف معرفياً، قد يكون أقرب إلى الواقع اجتماعياً، عندما نتكلّم عن المفاهيم الحديثة للحرية الدينية، أن نتكلّم عن حزمة التزامات «مدنية تعددية» تكون فيها الحرية الدينية الليبرالية ليست أكثر من نوع من الالتزام. قد يجعلنا تبنّي هذه المقولة أقدر على الاعتراف بأن الحقوق الشخصية والحرية الدينية تضمنها أحياناً المواثيق والترتيبات التي تعترف بأنّ هوية واهتمامات الجماعات، وكذلك الممارسات الدينية، أكثر تنوّعاً من تلك التي تسلّط عليها الليبرالية الفلسفية الضوء.

نماذج من تنوّع الحوكمة الدينية الأوربيّة:

كما أشار عالم الاجتماع ديفيد مارتن (David Martin)، قبل جيل من الآن، ويذكرنا مؤرخو الدين أمثال هيو ماكلود (Hugh McLeod)، أو علماء السياسة مثل أحمد كورو (Ahmet Kuru) وجوناثان فوكس (Jonathan Fox) وألفرد ستيبان (Alfred Stepan)، مؤخّراً، لم يكن هناك نموذج وحيد للحرية الدينية في الغرب الأوربي الحديث خلال القرن الطويل الذي ترسّخت فيه الديمقراطية الانتخابية (عن طريق الاقتراع). لم تتبنَّ أيّ ديمقراطية غربية، بما

فيها فرنسا اللائكية، نموذج الأمريكي للسور الدستوري العازل المقترن بمجال عام تنافسي ومتديّن نسبيّاً. اعترفت معظم دول أوربا الغربية بدين للدولة (وبشكل أقلّ شيوعاً) بعدد من الديانات تعترف بها الدولة. لا يزال ذلك معمولاً به في معظم الدول، كما يشير إلى ذلك ستيفان ف. مُونسما (Stephan V. Moensma) و ج. كريستوفر سوبر (J. Christopher Soper) ولفرد ستيبان. تشجع معظم أنظمة الحوكمة الدينية تدريس التربية الدينية في المدارس العمومية. ومازالت معظم الدول الأوربية، مع بعض الاستثناءات مثل فرنسا، تُدرِّس التربية الدينية، على الرغم من التغيير الذي طرأ على الأهداف من تدريس الدين، من تلقين عقيدة معينة إلى تثقيف في الدين. توفر معظم الدول الأوربية، أيضاً، جزءاً من عائدات الضرائب للعناية بالمدارس ودور العبادة والمستشفيات والجمعيات الدينية.

على الرغم من أنّ بعض الدول الأوربية وسَّعت نطاق المساعدة الحكومية لتشمل العديد من الطوائف الدينية، لم توفّر أيّ من هذه الدول المساواة في المعاملة لكلّ الجماعات الدينية المقيمة داخل حدودها؛ هذا يعني أن الحرية الدينية التامة لم تكن عالمية (كونية) خلال الجزء الأكبر من الفترة الحديثة، بل كانت انتقائية ومشروطة. يقول جوناثان لورنس (Jonathan Laurence): «قبلت كل جماعة دينية انضمّت إلى النسيج الوطني بعض الحدِّ من حرياتها واستقلاليتها ساعة تمّ الاعتراف بها: بدايةً باستخدام رجل دين محلي يدعو باللغة المحلية، وصولاً إلى التخلّي عن اللباس المميز في الأماكن العامة (الفضاء العام)». أمّا بالنسبة إلى الجماعات اليهودية في أواخر القرن التاسع عشر، والجماعات الإسلامية في أوربا اليوم، فشروط القبول إلى رتبة ديانة مُعترف بها كانت غير محددة بشكل واضح في الدساتير أو التشريعات. بدلاً من ذلك، كان الإطار المنتوج غير المكتمل (منطقياً) للصراعات الاجتماعية والمواثيق السياسية بين ممثلين عن تحالفات دينية وطبقية مختلفة.

قد يخطر في بال بعض دعاة الحرية الدينية اليوم استبعاد هذه الأمثلة على أساس أنها غير ليبرالية، وغير ديمقراطية، وإبقاء الحال على ما هو عليه. لكن، ما أقصده أكثر بساطة وأكثر تحليلاً: تبرهن هذه الأمثلة، وأمثلة غيرها، على أنّ تاريخ التحول الديمقراطي ليس قصة تطوير مستمر للقيم الديمقراطية كلّها، سواء كانت استقلالية الفرد أم غيرها، ولكن توازن يزداد فيما بين قيم أخلاقية عامة مختلفة، وأحياناً متنافرة، والتكتلات الاجتماعية التي تحمل هذه القيم. لقد بيَّن جون باون (John Bowen) وجوناثان لورنس (Jonathan Laurence) أنّ المفاوضات التي تجري اليوم بين نخبة من ممثلي المسلمين وهيئات حكومية في أوربا الغربية تضرب مثلاً معاصراً لهذه الظاهرة. لكن تاريخ الحوكمة الدينية في الديمقراطيات الاتحادية في أوربا الحديثة، هولندا وبلجيكا، يظهر أن هذا النمط لا يمكن أن يكون جديداً.

الحوكمة التوافقية (التوحيدية):

إلى حدود ستينيات القرن العشرين، كانت هولندا مختبر العديد من النظريات الغربية حول الحرية الجمهورية والليبرالية الاقتصادية (التحرر الاقتصادي)؛ كان هناك نظام سياسي وديني يرتكز على تمثيلية المجموعات من طرف ما كان يُعرف بأعمدة (زعماء) الدين. كان هذا الترتيب الإطار الذي ينصُّ عليه الميثاق الذي انبثقت عنه الديمقراطية في هولندا، وكان يستند إلى مفهوم أكثر تعددية للمواطنة، على الرغم من أنه مجتمعي، ممّا هو معترف به في النماذج الليبرالية للديمقراطية في شمال الأطلسي. كان الزعماء المُعترف بهم رسمياً في دستور(1917م) بمنزلة هياكل اجتماعية فوقية (عمودية) بُعثت استناداً إلى التجمّعات الأخلاقية-الدينية الأربعة الكبرى: الكاثوليك الرومان، البروتستانت الأرثوذوكس، البروتستانت الإصلاحيين والعلمانيين الإنسانيين. لا تزال الجهود تبذل منذ تسعينيات القرن العشرين، مع القليل من النجاح، لضمان اعتراف الدولة بزعيم خامس يمثل المجموعة الإسلامية التي بصدد النمو.

كانت الدعامات (الزعامات) في ذروة تألقها منظمات اجتماعية وليست كنسية يُسيّرُها مجلس إدارة لا ينتمي إلى الكنيسة. كانت إدارة الدعامات التي تأسست عقب الصراعات بين الجماعات الدينية الهولندية والعلمانيين الإنسانيين في القرن التاسع عشر، توفر التمويل الحكومي للتربية الدينية (التعليم الديني)، المستشفيات وخدمات اجتماعية أخرى، حتى نقابات العمّال كانت مهيكلة بحسب الدعامات. على الرغم من اعتبارها من متطلبات السلم الديمقراطية، كانت الدعائم تخضع لمراقبة القادة (الزعماء) بطريقة يصنّفها أنطون زيدرفيلد (Anton Zijderveld) بأنها «تميل إلى الاستبداد والنخبوية»، وإن كانت ترمي إلى «تهدئة اجتماعية وسياسية رائعة». كانت الآليات التي تكفل السلم المدنية والدينية عمودية (رأسية) فئوية بقدر ما كانت ليبرالية.

التعددية الغربية والتنوع جنوب الكرة الأرضية (في الجنوب):

ليس الهدف من هذه المقارنة الإيحاء بأنّ الحوكمة الدينية في المجتمع الهولندي كانت (إلى حدٍّ ما) شذوذاً عن القاعدة الليبرالية الغربية. على العكس، يثير هذا المثال عن التوافق الاهتمام لأنّه يبرز المسارات والتوترات المزمنة في التحول الديمقراطي والحوكمة الدينية في جميع أنحاء أوربا من منتصف القرن التاسع عشر إلى اليوم. حتى عندما كانت الديمقراطيات الانتخابية في طور التأسيس، كان للنظام الصاعد للحوكمة الدينية اهتمام بمصالح الجماعات والمعاهدات الاستراتيجية قدرَ ما كان يهتم بأي التزام أساسي للحرية الدينية أو استقلالية الفرد. التوازن بين الحقوق الدينية والإقصاء نفسه أظهر أيضاً بصمة ثقافات وصراعات وتسويات قومية بعينها، كما بيَّن ذلك جون مادلي (John Madeley). يمكن القول: إن تاريخ الحرية الدينية في الغرب الحديث يبدو مختلفاً جداً من منظور الصراعات الدنيوية المملّة حول تدريس الدين والدعم المالي الحكومي في بناء دور العبادة، بدلاً من النظر إليه، لنقل من منظور أنطولوجيا (علم الوجود) السياسة عند الفلاسفة الليبراليين.

من المفيد أيضاً القيام بمقارنات تعتمد الممارسة؛ لأن المواقف السياسية الطارئة التي تستدعيها أكثر قرباً من حيث التنظيم والديناميكية السياسية إلى المشهد الديني في جزء كبير من الجنوب اليوم. بطبيعة الحال، عندما يتعلّق الأمر بالدين والحوكمة، ليس هناك جنوب واحد ولا "أغلبية جديدة" واحدة. يختلف الإرث الديني والسياسي كثيراً باختلاف البلاد والمنطقة. لكن وجه الشبه المؤكد بين أجزاء من الجنوب وأوربا الحديثة هو كيف كان التمدّن والتعليم العام والحركية المتزايدة وتعدّد الشعوب والسلع والأفكار سبباً في ظهور تصوّرات دينية وأخلاقية جديدة ترافقها دعوات (مطالبات) لحوكمة دينية قادرة على احتواء التعددية الجديدة. وكما كان الحال، ولا يزال، في الغرب، لقد اختلف الشكل الدقيق (المحدّد) لهذه الدعوات في الدول التي انصهرت فيها الهوية الوطنية منذ زمن في مجموعة دينية مترسّخة (معترف بها)، وتحرس حدودها نخبة مترسخة، قد تبدو التعددية والحرية الدينية، ولو بشكل توافقي، دخيلة وزائفة. في مكان آخر مثل (كما هي الحال في) أجزاء من أفريقيا جنوب الصحراء، أو جنوب شرق آسيا، قد يسمح الضعف النسبي لدين عالمي مهيمن بوجود سوق للديانات أكثر انفتاحاً. لكن، حتى هنا، يمكن أن تكون مهمة رفع مستوى التنوع الديني إلى إطار أخلاقي وقانوني شامل يؤمن بالتعددية، أيَّ شيء عدا مضمونه ما دامت تعتمد على المشاعر والمصالح وصراعات التشكيلات الدينية والطبقية المختلفة.

إن آثار هذا التحليل ليست قاسية على مؤيّدي الحرية الدينية بأيّ حال من الأحوال، لكنها تحذيرية؛ إنها تعني أن التقدم نحو حرية دينية مستدامة وشمولية (شاملة) لا يعتمد على التأكيد الدستوري على مبادئ الحرية الفردية فحسب، ولكن على خلق ثقافة عامة وتحالف المصالح عبر وداخل المجموعات الأخلاقية بشكل عام. وليس أقلّ أهمية، ومرّة أخرى، على عكس بعض نماذج من التمثيل الفلسفي للحرية الدينية؛ قد يكون للعوامل الاجتماعية، التي تحفز تأييد الحرية الدينية، علاقة بالاعتراف بهوية

المجموعة ومصالحها بحجم العلاقة التي تربطها بأيِّ التزام خجول باستقلالية الفرد.

إن هذه الوصفة، كما أراها، لا تدفع إلى التشاؤم، بل تشجع في هدوء (دون ضجة). إنها توحي إلى أن الحرية الدينية -أو كما أفضّل أن أسميها، جاعلاً إيّاها جزءاً من مثل أعلى أكثر تعددية وأقل فردية وظرفية، الحرية المدنية التعددية- هي وضع تستطيع الشعوب في مجتمعات شتى أن تطمح إليه، وسوف تفعل؛ لأنها تُمكِّنها من حلّ بعض مشاكل التعايش في ظروف تتميز بالاختلاف العميق في الدين والأخلاق. نظراً لانتشار هذا التحدي في المجتمعات المعاصرة، ما كان ينبغي أن يفاجئنا انضمام العديد من الحداثيين من غير الغربيين إلى نوع محدد من الحرية المدنية التعددية. ولا يقلّ أهمية (ليس أقلّ أهمية)، كما كان الحال دائماً في الديمقراطيات الغربية، حتى عندما تطمح الشعوب في مجتمعات مختلفة إلى هذه الحرية التعددية، أن نذكر أن الأسباب وراء هذا الطموح قد تكون تصورات أخلاقية-دينية أكثر تنوعاً من تلك التي برزت في الخيال (الوهم) الفلسفي الليبرالي للفرد المستقل.

مراجع مختارة:

- Abou El Fadl, Khaled, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women, Oxford: One World, 2001.
- Bowen, John R., Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
- Fox, Jonathan,A World Survey of Religion and the State, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Hefner, Robert W., "On the History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Ideal", In Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal, edited by Robert W. Hefner, 3-49. New Brunswick, NJ: Transaction, 1998.

- "Human Rights and Democracy in Islam: The Indonesian Case in Global Perspective", In Religion and the Global Politics of Human Rights, edited by Thomas Banchoff and Robert Wuthnow, 39-69. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- "The Study of Religious Freedom in Indonesia" Review of Faith and International Affairs 2, no.2 (2013): 18-27.

- Jackson, Robert, "European Institutions and the Contribution of Studies of Religious Diversity for Democratic Citizenship", In Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates, edited by Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse, and Jean-Paul Williame,27-55. Munster, Germany: Waxman, 2007.
- Kuru, Ahmet,Secularism and State Politics toward Religion: The United States, France and Turkey, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Laurence, Jonathan,The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority integration, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Madeley, John, "A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe",West EuropeanPolitics26, no 1 (2003): 23-50.
- Martin, David,A General Theory of Secularization, Oxford: Blackwell, 1978.
- McLeod, Hugh, "Introduction", In The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000, Edited by Hugh McLeod and Werner Ustorf, 1-26. Cambridge; Cambridge University Press, 2003.
- Mir-Hosseini, Ziba, "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform",Hawwa 1, no. 1 (2003): 1-28.
- Moensma, Stephen V. and J. Christopher Soper, The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997.
- Stepan, Alfred, "The Multiple Secularism of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes", In Rethinking Secularism, edited by

Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen, 114-44. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Zijderveld, Anton C., "Civil Society, Pillarization, and the Welfare State", In Democratic Civility: The History an Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal, edited by Robert W. Hefner, 153-71 New Brunswick, NJ: Transaction, 1998.



الفصل الحادي عشر

الحرية الدينية بين الحقيقة والتكتيك

Samuel Moyn

دافع تحالف يسمّي نفسه "كاثوليك وإنجيليون معاً "مؤخّراً عن الحرية الدينية في بيان نُشر في (First Things) في آذار/مارس (2012م). يضمّ التحالف الذي نشأ داخل حلف (1994م) عدداً من الأمريكان المرموقين، مثل الراحل تشارلز كولسن (Charles Colson) وجورج فيغيل (George Weigel) بتأييد وتوصية من أساقفة نيويورك وشيكاغو وفيلادلفيا، إلى جانب العديد من الآخرين. إن الوضع عاجل وملحّ بشكل غير متوقع بحسب ما جاء في البيان. عقب سقوط الاتحاد السوفييتي «بدا عهد جديد من الحرية الدينية في متناول اليد»، لكن من الواضح اليوم وضوح الشمس في رابعة النهار أن آفة التعصّب العلماني، على وجه الخصوص، لا تزال مستمرة. الخطر الحالي على الحرية الدينية عالمي نظراً لوجود قوى كثيراً ما تدوس هذه الحرية، مثل الشيوعية والإسلام. دون دليل واضح يذهب البيان إلى حدِّ القول: إن هذه الأيام هي «الفترة الأكثر اضطهاداً في تاريخ المسيحية». يدعو البيان إلى ردّة فعل في الخارج على الكيفية التي تُدار بها «السياسة الخارجية للولايات المتحدة وكندا».

هذا كلّه مثير للاهتمام، لكن جذور هذا البيان تكمن في فكر مؤسّس

صحيفة (First Things) الراحل الأب ريتشارد جون نيوهاوس (Father Richard John Neuhaus) المشبع بروح الشكوى المدوية من «عري الساحة العامة» في الولايات المتحدة-تقريباً؛ يشكو الخطاب العام (المشترك) من الاستبعاد المزعوم للالتزام الديني والإثبات (بحسب النظرية البروتستانتية لا يدافع الله إلا عمّن يتوب ويؤمن بالمسيح). ينذر البيان الجديد بتواصل فترة الصراع حول معنى الحرية الدينية والتسيير اليومي للفضاء العلماني العام. من المهمّ جداً أن يكون للمجموعة موقع في التاريخ. يوضح البيان أن الحرية الدينية متجذّرة في الغرب. تقدم المجموعة «دراسة نسب» (عبارة تستعملها المجموعة) للمبدأ بدايةً من المسيح مروراً بمارتن لوثر ولاكتانتيوس وروجر ويليامز (Martin Luther Lactantius, Roger Williams,). ثم يقفز البيان، بشكل لافت للنظر، إلى النصف الأخير من القرن العشرين، وبصفة خاصّة (Dignitatis Humanae) لفاتيكان 2 (Vatican II 1965).

أودّ، في هذه الورقة القصيرة، تناول جزء من هذا التاريخ؛ لكن لننظر، أوّلاً إلى السياسة المعاصرة للبيان. ربّما بدا (للبعض) أن الوقت قد فات للترحيب بقرار المحكمة العليا الأمريكية في قضية استثناء الكهنة (ministerial exception)، الذي حدّ (في كانون الثاني/يناير2012م) من مجال القانون ضدَّ التمييز باسم الحرية الدينية. غير أن هذا البيان تزامن مع سياسة الاستيعاب التي اشتهر بها باراك أوباما (Barak Obama)، وقلّص خيار (حقّ) الإنجاب على ضوء اعتراضات ترتكز على المبدأ نفسه الذي اعتمدته المحكمة العليا في قرارها. قد يرى البعض في هذه التطورات توضيحاً للتأثير الهائل للشعور الديني وقوة قاعدة الحرية الدينية في الشأن العام الأمريكي. أمّا خارج الولايات المتحدة، فيشير قرار المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان، في قضية لاوتسي (Lautsi) ضد إيطاليا، الصادر في آذار/مارس (2011م)، إلى نتيجة مماثلة. يحتجّ أستاذ القانون المرموق المقيم في الولايات المتحدة، جوزيف وايلر (Joseph Weiler) بشعار نيوهاوس (Neuhaus)، في مرافعته

أمام محكمة الاستئناف مدافعاً عن استمرار وجود صور للمسيح المصلوب في قاعات التدريس في إيطاليا، وقرار الغرفة الأولى (الدائرة العليا) للمحكمة الوقوف إلى جانبه، بما يوحي بأن الحرية الدينية وعامة المسيحيين يحافظون على تواصل وانسجام سليم.

لكن هذا التحالف بين المسيحيين الأمريكان لا يزال يشعر بالقلق كما يتضح في هذه الفقرة الحاسمة. جاء في هذه الفقرة أنّ «مؤيدي حقوق الإنسان، بما فيهم الحكومات، بدؤوا يقلصون تعريف الحرية الدينية حتى جعلوها لا تتجاوز حرية التعبّد. ينكر هذا التقليص في التعريف الصبغة الشعبية (المشتركة) المتأصّلة في الديانة الإنجيلية، ويجعل فكرة الحرية الدينية نفسها شأناً فردياً خاصّاً، وجهة نظر من قبيل ما يوجد في الدول القمعية حيث يسمح للمسيحيين بالصلاة فحسب وراء أبواب موصدة. ليس هناك مبالغة في اعتبار هذه الخطوة حركة لإخراج العقيدة الدينية، ولاسيّما القناعات الأخلاقية والدينية للمسيحية الأرثوذكسية من الحياة العامة». بالنظر إلى هذه المخاوف أتساءل، في هذه الورقة، عن مدى جدية المطالبة بـ«دراسة نسب» هذا التأويل للحرية الدينية الذي يُفضّله التحالف لتفهم دعوته الحالية (للحرية الدينية). نظراً إلى تشكيك مذاهب أكاديمية حديثة (جديدة) في صلاحية العلمانية، قد يبدو غريباً وضع القلق بشأنها (العلمانية) بين قوسين، والتفرّغ لبحث (استقصاء) أصل القلق حيال مسألة التضليل والتمييز الفعلي لخصخصة الأرثوذكسية؛ حجةً وحّدت التحالف بين الإنجيليين والكاثوليك حول النقد المعاصر للعلمانية. تبدو هذه الأجندة ملحة ومستعجلة من وجهة نظر البيان الصادر عن التحالف. من أين جاءت استراتيجية الإصرار على الطابع «العام (الشعبي) المتأصّل» للدين، ولاسيّما تلك الاستراتيجية التي وحّدت بين بعض الكاثوليك والإنجيليين الأمريكان؟

ليس الدفاع عن المسيحية بوصفها ديناً «عاماً بالأساس» بالشيء الجديد، لكن إلى زمن ليس ببعيد كانت المسيحية (المسيحية المحافظة بصفة خاصة)

تعدّ مبدأ الحرية الدينية الداء وليس الدواء. أدّى إخفاق المواقف السياسية المختلفة في منتصف القرن العشرين إلى «أمركة» للمسيحية مكّنت الحرية الدينية من تحقيق إنجاز غير مسبوق. بينما تواصل السعي وراء ذلك الدين «العام بالأساس» بطريقة جديدة؛ طريقة جعلت البروتستانتية الأمريكية، فجأةً، نموذجاً بدلاً من وصمة عار. يعرف معظم الناس، على الرغم من تكتّم البيان، أن السلطات الكاثوليكية، بشكل عام، رفضت الحرية الدينية التي سبقت فاتيكان (2). إن تجاهل الحرية الدينية المفضوح للحقيقة جعلها، بحسب توضيح البابا ليو (Pope Leo) في (Immortali Dei) (1885م)، أكثر من عبودية للخداع بقليل. بحسب هذا المنشور البابوي «الدستور المسيحي للدول» يجب أن تقف المسيحية ضد نظرية:

> يجب أن تُرجع كل المسائل التي تهم الدين إلى التقييم الشخصي، على كلّ فرد أن يتبع (يعتنق) الدين الذي يفضل، أو لا دين إذا لم يعجبه أيّ دين. نستنتج من هذه الاستنتاجات المنطقية الآتية: أن تقييم ضمير كل فرد مستقل عن كل القوانين؛ أن الآراء غير المقيدة يمكن التعبير عنها بصراحة (علانية) فيما يتعلق بممارسة أو ترك عبادة الربّ؛ أن لكلّ شخص رخصة لا حدود لها ليفكر في ما شاء (كيف شاء)، وأن يصدع بما يفكر فيه. الآن إذاً، إذا تأسست الدولة على أسس مثل التي ذكرنا...فسيظهر جليّاً كيف، وإلى أي وضع غير شرعي، وقع جرّ الكنيسة.

عندما قُضي على الديمقراطية الليبرالية، أثناء أزمة منتصف القرن العشرين، كان هناك سبب وجيه لتصويت الكاثوليك «بأقدامهم» للحكومات الكاثوليكية الواضحة زمن الأزمات (صوّت الكاثوليك لمثل هذه الحكومات في النمسا والبرتغال وإسبانيا قبل الحرب العالمية الثانية، ثمّ أوكرانيا وفيشي (Vichy) فرنسا وسلوفاكيا أثناء الحرب، وصوتوا لحكومات فاشية عندما

غاب الخيار الأوّل (الكاثوليكية) في ألمانيا وإيطاليا قبل الحرب، ومعظم أوربا أثناء الحرب). فعلاً، كان نبذ سيطرة الدولة لا يزال راديكالياً في أواخر الأربعينيات عندما كانت قوات الفاتيكان لا تزال صلبة في دفاعها عن النظرة القديمة التي تقول: إنه لا معنى لإقرار الحرية إلا إذا كان هذا الإقرار مجرد «فرضية» في الحالات التي يكون فيها الكاثوليك أقلية (في الولايات المتحدة مثلاً)، وليس مبدأ عاماً أو «نظرية». (استمرّ Leo XIII على هذه الطريقة، مثلاً، عندما أحاط علماً، لأوّل مرة، بالكاثوليكية الأمريكية في منشوره البابوي Longinqua Oceani, 1895).

من المعروف جداً أن نهاية الحرب العالمية الثانية خلقت انسجاماً على نطاق واسع بين الكاثوليكية والليبرالية، تضمن الحقوق الليبرالية. مع ذلك، خلال الخمسينيات، وفي زمن الفاتيكان الثاني، استمرت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بأكملها على موقفها ضد الحرية الدينية معترضة على جماعة قوية من المنشقّين، أمثال جاك ماريتان (Jacques Maritain) وآخرين. بعد الحرب، واصلت شخصيات مثل الكاردينال ألفريدو أوتافياني (Cardinal Alfredo Ottaviani) (آخر من ترأّس محاكم التفتيش الألفية) التنديد بالحرية الدينية مقدّمين إسبانيا، حيث صمدت فاشية الكهنة في بلد ذي أغلبية كاثوليكية، بوصفها نموذجاً مثالياً. كاد أوتافياني وحلفاؤه، في عدد كبير من المناسبات، يخرجون القسم الشهير والبارز من تصريح فاتيكان الثاني حول الحرية الدينية المعترض عليه عن مساره.

باختصار، تمّ، على مضض، قبول فكرة أن الحرية الدينية دعامة رئيسة للدين العام بالأساس-الفكرة التي كانت دعامة رئيسة لبيان (First Things). كان لا بدّ من تطوير هذه الفكرة لدى الكاثوليك لمجابهة الذين يصرّون على أن الدين «العام بالأساس» (كان) بحاجة إلى مناعة ضد فكرة الحرية الدينية وتبعاتها البروتستانتية والليبرالية والتخصيصية. الآن تبدو الحرية الدينية المبدأ الذي صودر لزمن طويل لأنه سبب انهيار المسيحية، أداة تشدّ من أزرها.

أسباب هذا التحول ليست واضحة؛ أعتقد أنه مسار كان فيه للعوامل الجيوسياسية للحرب الباردة دور بالغ الأهمية، حتى أن بعض المبادئ، مثل حرية الضمير، التي كانت محلّ تنديد من طرف الكنيسة الرجعية، حظيت بإعادة النظر. كان العدو العلماني المخيف الذي تتصدى له الولايات المتحدة اليوم باعتباره أهمّ الخصوم الدافع لهذا التحول بعد فترة ما بين الحربين، التي كثيراً ما اتخذت فيها قرارات (خيارات)، وارتُكبت فيها أخطاء. وجدت الحرية الدينية، التي أوكل إليها الفكر السياسي الكاثوليكي يوماً ما دور الحافز للعلمانية نفسها، تُستعاد أداةً حاسمةً لإبعاد العلمانية. لا غرابة إذاً أن تظلّ الليبرالية في الولايات المتحدة، من خلال خصخصة العقيدة، تشبه (في هذا التحالف) الشيوعية أكثر من أيّ شيء آخر. (كما يوضّح التصريح، «يبدو أن إغراء الشمولية (الاستبداد) موجود في جميع أشكال الحداثة السياسية».

كذلك سمح اختيار الحرية الدينية لدرء خطر الاستبداد بخطوة غير مسبوقة في اتجاه البروتستانتية التي كانت في وقتٍ مضى محلّ إدانة؛ لأنها كانت تُعدُّ سبب أمراض العصر. كان هذا الاختيار سبباً جعل الحياة الأمريكية نموذجاً، على الرغم من أن العديد من الكاثوليك كثيراً ما ربطوا ذلك بخطأ مادي وفردي حديث. روّج الكاثوليك، مثل ماريتان (Maritain) لأمريكا؛ لأنها بيّنت أن الحرية الدينية تدعو إلى المسيحية ولا تضعفها. في القرن التاسع عشر، كان المفكر الكاثوليكي ألكسيس دي توكوفيل (Alexis de Tocqueville) يرى أن أمريكا البروتستانتية عرفت كيف تجعل المسيحية أكثر قوةً وشعبيةً من أيّ وقت مضى بحلّ الكنيسة. كانت رسالته إلى الكاثوليك الرجعيين في وطنه، الذين كانوا يرون أنّ أمريكا دولة لا تؤمن بالله (الربّ)، أنهم بحاجة إلى إدراك القوة التي ستكسبها المسيحية، ولاسيّما في نظر الذين تخلّوا عن حملة الاستيلاء على السلطة "سوف أنتظر حتى يعودون من زيارة أمريكا"، هكذا كتب توكوفيل عن معارضيه الرجعيين. قضى ماريتان، الذي انتقد (هاجم) أمريكا في السابق، فترة الحرب العالمية الثانية في أمريكا في تشكيل تحالفات مع علماء

اللاهوت أمثال جون كورتني موراي (John Courtney Murray)، الذي سار على خطاه فيما بعد في تحييد نموذج الأطروحة/ الفرضية. أصبح موراي (Murray)، تحت تأثير ماريتان (Maritain)، الشخصية المحورية الأبرز في عمل فاتيكان (2) حول الحرية الدينية.

خاض موراي (Murray) معركة صعبة داخل الكنيسة، ما جعل إعلان حرية الدين في فاتيكان (2) المظهر الخلافي الوحيد (المثير للجدل) للبيان، مظهراً كاد يخرج عن السياق. نجح أتافياني وفصيله في تأجيل النظر في الإعلان سنة (1964م)، ما سبّب ضجّة عالمية كبرى. ولم ينقذ الاقتراح سوى وقوف البابا ضد الرجعيين في السنة التالية. يُوضّح نصّ إعلان البابا أن إقرار (تأييد) مبدأ الحرية الدينية، كما يبدو الآن، يقوّض العلمانية العالمية أكثر ممّا يعرضها للخطر. «يرغب الناس اليوم في إعلان تديّنهم بحرية لأنفسهم وللناس»، كما يصرح الإعلان قبل توجيه هذا الموقف الكاثوليكي الجديد ضد الاتحاد السوفييتي. «(لكن) هناك أشكال للحكم تسعى في ظلّها السلطات العامة جاهدةً، على الرغم من الاعتراف الدستوري بحرية العبادة، لمنع المواطنين من المجاهرة بعقيدتهم، وجعل حياة الهيئات الدينية صعبة وخطيرة».

أن يلتفّ الكاثوليك والإنجيليون معاً حول الحرية الدينية لا يشبه استمرارية أمريكا كما يراها توكوفيل في شيء. مع ذلك، لا يعود هذا إلى هزيمة توكوفيل في النقاش في زمنه فحسب، بل تُضاف إليها سياسة القرن العشرين المحبطة التي تلتها، وأخيراً الحرب الباردة التي عجّلت بظهور المحور الكاثوليكي. السبب الآخر هو تحويل المسؤولين البروتستانت الحرية الدينية، بعد الحرب العالمية الثانية، إلى مبدأ ليبرالي حقاً، يدعو بصدق إلى الخصخصة كما لم يحدث من قبل في تاريخ هذا البلد. إذا كان تغير موقف الكاثوليك، بالنظر إلى الحرية الدينية، مصيرياً، فكذلك كانت الخطوة التي قام بها البروتستانت؛ لأنهم ربّما كانوا يسعون إلى حتفهم بظلفهم عندما خطوا هذه الخطوة- وقدّموا دفعاً قصير الأمد لليبراليةٍ تخصيصية لم تُؤمّن

نفسها لمدة طويلة في حياة الأمريكان. في النهاية، فتح صعود الإنجيليين، بعيداً عن قلاع المسؤولين الشاطئية المهجورة، اليوم، الباب أمام الجانب الآخر من المعادلة، من أجل التحالف المحافظ الحالي، حتى لا نقول لصعود النزعة المحافظة الأمريكية بصفة عامة.

ليس هذا الجانب من القصة عن تحول البروتستانتية الأمريكية بأفضل من الجانب الكاثوليكي، فكلاهما مُشبع بالسخرية لما فيه من طوارئ ومفاجآت تكمن وراء الترتيب الحالي. كما بيّن فريق من المؤرّخين المتميّزين، كانت الحماية التي يوفرها التعديل الأول (للدستور الأمريكي) (First Amendement)، في ثقافة الشخصيات البروتستانتية، التي كانت تسيطر على عقول النخبة الثقافية والحكومية، في القرن التاسع عشر وما بعده، تُوظّف في جزء منها للتمييز ضد الكاثوليك. وإن أصبحت الحرية الدينية ليبرالية بعد الحرب العالمية الثانية، أيام قضية إيفرسون ضد الإدارة التعليمية (Everson Vs Board of Education) (1947م)، «ليبرالية» كما بيّن (دلّل) (David Sehat) بنظرة ثاقبة، فما حدث ذلك إلا لتهيئة الظروف لنهاية بروتستانتية الشخصيات. قدّمت مبادرة «الخط الرئيس»، كما أثبت ديفيد هولنغر (David Hollinger) وآخرون، تركة كبرى لثقافة التنوّع (الاختلاف) العلمانية، التي أصبحت تُعرف بها أمريكا أكثر فأكثر. في الوقت نفسه، تُرك التديّن البروتستانتي للمراكز الإنجيلية التي كانت تتوسّع منتقلةً من الجنوب إلى الغرب، لتصنع، في النهاية، قاعدة انتخابية وثقافية صلبة للتحول الهائل إلى اليمين في أمريكا. لا غرابةَ في انضمام البروتستانت الإنجيليين إلى الكاثوليك المحافظين في تأويل الحرية الدينية، ليس بوصفه جزءاً من ثقافة الاختيار الفردي والتسامح العلمانية الواسعة؛ بل بوصفه مبدأً يمثل حجر الزاوية في السعي لتشكيل مجموعات عقائدية (دينية)، وممارسة ومشاعر تجعل من الاختيار الفردي فرعاً من الأخلاق الدينية.

ما يستغرب اليوم هو، باختصار، عدم قدرة المدافعين الأساسيين

الأمريكان عن حرية الدين، التي تُعرف عندهم بالاعتراف بالدور العام المتأصّل للعقيدة، على التحالف (فيما بينهم) في أيّ وقت. حتى في أمريكا ما بعد الحرب، لم يكن التحالف حتمياً؛ يترك توقّف القصة عند فاتيكان (2) جانباً السنوات الأخيرة عندما التأم هذا التحالف، فيما عدّه البعض حلفاً مزعجاً؛ حلفاً لم يكن أبداً نابعاً من حلف متجذّر سابق.

لأنهم كانوا يدركون الأمر الزجري بخصوص من يرمي بأوّل حجر، يتوقف الفريق بشكل جذاب (مغرٍ) عند بداية النص (الذي كتبوه). يُلمّح النص بشكل غير دقيق إلى فترة سابقة عندما «استخدم المسيحيون الدولة أداةً للإكراه (في الدين)». لكن هذا التلميح العابر لا يتعارض مع التاريخ الذي يحدده النص بدقة فيما بعد. بعد الاعتراف بارتكاب المسيحيين المُسيّسين أخطاء، يختم البيان قائلاً: «إن تذكّر ارتكاب المسيحيين لأخطاء يعطينا سبباً إضافيّاً للدفاع اليوم عن الحرية الدينية لكل الرجال والنساء». لكن كلّ شيء يتوقف على الهدف الحقيقي لقوى «العام بالأساس» التي تنشر مبدأ الحرية الدينية.

لن ينهي التاريخ الجدال الأمريكي حول الحرية الدينية. لا شيء ممّا سبق يوحي بأن الحرية الدينية نفسها مسألة جديدة. وقعت الباحثة في الدين إيلين باغلس (Elaine Pagels) على مقطع (فقرة) في كنيسة الأب ترتوليان (Tertullian)، الذي زعم، منذ زمن بعيد جداً، أن الحرية «حقٌّ إنسانيّ أساسيّ، سلطة أنعمت بها الطبيعة؛ أن يتعبّد كل إنسان بحسب قناعاته الشخصية دون أيّ إكراه». مع ذلك، لو نظرنا إليه من زاوية أخرى، فهذا الحقّ نفسه هو حقّ لم يكتشفه مؤيدوه الحاليون المتحالفون إلا مؤخراً. إذا كان الأمر كذلك، فالأجزاء المتعبة في تاريخ مسار المبدأ لا تقلّ أهمية عن أجزائه الملهمة في إظهار أن المبدأ بعيد جداً عن الوضوح؛ لأنه تكتيك مبتكر بقدر ما هو حقيقة أبدية.

مراجع مختارة:

- Evangelicals and Catholics Together, «In Defense of Religious

Freedom: A Statement of Evangilicals and Catholics Together», First Things, March 2012.

- Hollinger, David,After Cloven Tongues of Fire: Protestant Liberalism in American History, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- Moyn, Samuel, "From Communist to Muslim: Religious Liberty in European Human Rights Law", South Atlantic Quarterly 113, no. 1 (2014): 63-86.
- Pagels, Elaine, Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation, New York: Penguin, 2012.
- Sehat, David,The Myth of American Religious Freedom, New York: Oxford University Press, 2011.
- Tocqueville, Alexis de.,Democracy in America,Translated by George Lawrence, New York: Harper, 1966.



الفصل الثاني عشر

الحرية الدينية
وحقوق الأقلّيات والجغرافيا السياسية

Saba Mahmood

يرى الكثيرون أنّ الحق في الحرية الدينية الإنجاز الأهم (الملك) للديمقراطيات العلمانية الليبرالية الذي يكفل التعايش السلمي للشعوب المتنوعة دينياً. بينما يُفترض أن يكون أعضاء النظام السياسي في حماية الحقّ في الحرية الدينية، نجد أن الأقليات الدينية أكبر مستفيد من هذا الحق الذي يوفر لهم الحماية لممارسة عقائدهم بكل حرية، دون الخوف من تدخل الدولة، أو من التمييز الاجتماعي. تقول الحكمة التقليدية (من المتعارف عليه) أن الحرية الدينية مبدأ صالح لكلّ دول العالم، راسخ في الدساتير الوطنية والمواثيق والمعاهدات الدولية، تُعطّل تطبيقه، إلى حدّ الآن، قوى اجتماعية مُتعنتة مثل الحكومات غير الليبرالية والأصوليين الدينيين والتقاليد القديمة. طالما يفترض أن يكون الشرق الأوسط والعالم الإسلامي عامّةً متضرّراً من أسقام الأصولية والحكومية غير الليبرالية، يلوح الوعد الصادق للحرية الدينية كبيراً. أودّ، في هذا المقال المطوّل في مكان آخر من عملي، أن أشكك في هذه الطريقة في التفكير من خلال دراسة مسار الحرية الدينية في الشرق الأوسط الحديث.

إن معنى وممارسة الحرية الدينية، كما سأوضّح لاحقاً، بعيدان البعد كلّه عن الصلاحية والثبات مبدأً، وقد تغيّرا تاريخياً في الشرق الأوسط غالباً بوصفهما ردَّ فعل على الصراعات الجيو-سياسية؛ توسّع سلطة الدولة الحديثة ونظم تفاوت اجتماعي-ديني محلية. أودّ في ما يأتي، بدلاً من اعتبار تاريخ الشرق الأوسط تاريخ انحراف المنطقة عن قاعدة التسامح الغربية، أن أدرس كيف يدفعنا هذا التاريخ إلى إعادة النظر في المزاعم المعيارية التي يحتضنها دعاة الحقّ في الحرية الدينية المعاصرون، والفائدة الكونية التي يُفترض أن تجلبها. لا أقصد من وراء تقديم هذه الأفكار النهوض بالحقّ في الحرية الدينية، ولا الاعتراض عليه، ولكن أقصد دفع الجميع إلى إمعان النظر في التناقض والتضار بالكامنين في أصل هذا الحقّ الذي عليه يتهافتون.

دعونا نلقِ نظرة سريعة على المسار التاريخي للحرية الدينية في الإمبراطورية العثمانية سابقاً؛ هذا المسار الذي يتناقض بشكل مثير (للإعجاب) مع ما يتجلّى (منه) في غرب أوربا. لم يكن التصوّر الحديث للحرية الدينية-ومفهوم حرية الضمير والعقيدة المرافق لها بوصفه موضوعاً من صميم الدين- معروفاً في الإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن الثامن عشر. كما هو معروف لدى الجميع، اكتسب (أهل الكتاب/الكتابيون) (المسيحيون واليهود) استقلالية جماعية محدودة في ما يتعلق ببعض المسائل القانونية (بما فيها موضوع الزواج والعائلة والعبادة) ولكن كانوا، في ما عدا ذلك، لا يستوون في المعاملة مع المسلمين. كانت هذه الاستقلالية القانونية واحدة من بين الطرق (السياسات) الجوهرية التي مكّنت العثمانيين من حكم طيف واسع من العقائد لما يزيد على ستة قرون. من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذا «النمط اللاليبرالي للتعددية» يختلف عن النمط الليبرالي؛ إذ يتمّ (بحسب النمط الأول) تبرير استقلالية كلّ طائفة دينية باعتبار النظام السياسي، الذي يعطي أهمية قصوى للاختلاف، وليس بوصفها مسألة تضارب بين الحقوق الفردية وحقوق المجموعة. لم يكن هدف العثمانيين

تحويل الاختلاف السياسي إلى تماثل كما تفعل الدول القومية، بدلاً من ذلك، وقع إدماج طوائف دينية متناقضة في نظام فوقي هرمي يحتلّ فيه المسلمون القمّة، ولاسيّما أن المفهوم الليبرالي الفردي للمساواة المدنية والسياسية، الذي جعل تصور حرية المعتقد ممكناً، لم يكن أبداً نموذجاً أو معياراً في هذه الفترة التي سبقت الحداثة.

بطبيعة الحال، بدأت الأشياء تتغير ببطء مع نشأة الدولة الحديثة التي تُستخدم فيها مفردات «أغلبيّة وأقليّة» كأدوات دستورية لإدارة الخلافات التي سعت إيديولوجيا (نظرية) القومية إلى اجتثاثها، أو إقصائها أو استيعابها كلياً. تبنّت الإمبراطورية العثمانية، تحت ضغط أوربي كبير، الحقّ في الحرية الدينية رسمياً في (1856م) (مرسوم Hatt-i Humayun الشهير)، الذي كان، بأي شكل من الأشكال، محاولة حميدة من جانب الأوربيين للنهوض بالتسامح الديني على الأراضي العثمانية: كان تاريخ معاملتهم الخاصة «للمعارضين المسيحيين»، وغير المسيحيين بدرجة أقل، لا تكاد تكون متسامحة في ذلك الوقت. كان الضغط الأوربي نتيجة صراعات جيو-سياسية طويلة الأمد بين الدول الأوربية والعثمانيين. لقد قام حُكّام أوربا المسيحية بمحاولات متكررة، طوال القرن السادس عشر، لتأكيد حقهم في حماية الأقليات المسيحية داخل الإمبراطورية العثمانية. كانت الإمبراطورية العثمانية قادرة، في ذلك الوقت، على امتصاص هذه الضغوطات دون أن يمسّ ذلك من سيادتها، ما دامت قوية، ولكن عندما بدأت القوة العثمانية تتراجع لم تستطع الوقوف في وجه توغل الأوربيين الغربيين في الدولة (العثمانية) نيابةً عن الطوائف المسيحية. منح الحكام العثمانيون، منذ القرن السادس عشر، امتيازات تُعرف بـ«استسلام/تراجع» لتجار أوربا الغربية ضمنت لهم قدراً كبيراً من الحكم الذاتي في مسائل تتعلق بالجريمة والتشريع المدني، إضافةً إلى حرية الدين والعبادة. وفي النهاية، عندما انهار النفوذ العثماني، أصبحت هذه الامتيازات تشمل ليس التجار الغربيين فحسب؛ بل كذلك المبشرين

الأوربيين، وأخيراً الطوائف المسيحية ذات الأصول العثمانية (ما كان يُعرف بـ«المسيحيين الشرقيين»)، مع أن غير المسيحيين المقيمين في إمبراطوريات مسيحية لم يكن لهم امتيازات مماثلة في ذلك الوقت. يشير مالكولم إيفانس (Malcolm Evans)، فيما كتبه عن التاريخ القضائي للحقّ في الحرية الدينية: «في هذا الإطار، تضاءل دور الدول الأوربية الغربية كحماة للحرية الدينية لرعاياهم في الأراضي العثمانية، حتى أصبح مجرد حق تشجيع الحريات، دينية أو أخرى، لكلّ المسيحيين في الإمبراطورية».

عندما تبنّى الحكام العثمانيون التصور (المفهوم) الحديث للحقّ في الحرية الدينية في (1865م)، تغير قدر (مصير) الجماعات غير المسلمة شكلياً فحسب، وليس جوهرياً. كان للحقّ في الحرية الدينية دوراً مزدوجاً بالنسبة إلى الحكام العثمانيين، كما يشير إلى ذلك مؤرخو الإمبراطورية (العثمانية) السابقة؛ فقد استعملوه لصدّ حركات المبشرين المسيحيين التي كانت تزداد قوةً من جهة، ولتعزيز الصبغة الإسلامية للإمبراطورية من جهة ثانية. كانت الإمبراطورية قد خسرت أجزاء كبرى من أراضيها (الثلث، بحلول 1878م)، وكان الإصلاحيون العثمانيون حريصين على عودة المسيحيين، الذين أصبحوا في حماية دول أجنبية تحت نظام «الاستسلام»، إلى أحضان الدولة العثمانية وقوانينها. أمّا بالنسبة إلى المسيحيين العثمانيين، فكانوا يرون في الحق في الحرية الدينية وسيلة لطلب الحماية الغربية من التمييز المنهجي (النظامي) الذي تخلل مسار تغيير هويتهم وفهمهم لذواتهم.

كانت الحرية الدينية تعني شيئاً آخر (مختلفاً) للمبشرين الأوربيين، الذين تكثف نشاطهم في العالم الإسلامي بحلول القرن التاسع عشر مقارنةً بالحكام والمسيحيين العثمانيين. يرى المبشرون أن الحرية الدينية وسيلة حاسمة لضمان حقّ التبشير (دعوة) للمسلمين والمسيحيين دون حواجز تضعها القوانين المعمول بها، وكل ما يمنع تغيير الدين. في مصر، على سبيل المثال، ركّز المبشرون الأورو-أمريكان، الذين فشلوا في استقطاب المسلمين، كلّ

جهودهم على المسيحيين الأقباط الأرثوذكس، الذين طالما ازدروهم واحتقروهم احتقاراً صريحاً لأنهم يمارسون شكلاً متروكاً من المسيحية. كان المبشرون الأمريكان والأوربيون يحظون بحماية السلطات الاستعمارية البريطانية في مصر، وكما تشير هيذر شاركي (Heather Sharkey) شهدت الفترة الاستعمارية (1882-1918م) قمة النشاط التبشيري في المنطقة. ثبت أن الامتيازات، التي منحت للغربيين تحت «الاستسلام» العثماني، كانت حاسمة في اكتساب المبشرين حرية الوصول إلى المواطنين المصريين في البدو والحضر. استغل هؤلاء المبشرون، على نطاق واسع، الدبلوماسية الدولية والدواوين (المصالح) الخارجية والاستعمارية البريطانية والأمريكية لصالح قضيّتهم، داعين، على المستوى الدولي، إلى تبنّي الحرية الدينية في منابر مختلفة، نذكر منها عُصبة الأمم، ومؤتمر باريس للسلام، والحكومة الأمريكية، والخارجية البريطانية. يجب أن ندرج اعتماد القانون الدولي الجديد للنهوض بالحق في الحرية الدينية على الصعيد الدولي ((IRFA) International Religious Freedom Act) (ولاسيّما للمسيحيين) في الشرق الأوسط الذي صادق عليه الكونغرس الأمريكي (1998م)، ضمن هذا التاريخ الجيو-سياسي الطويل، الذي غالباً ما انتهكت فيه القوى الغربية مبدأ سيادة الدول تحت غطاء النهوض بالتسامح الديني. لم يكن أبداً بإمكان أيّ دولة غربية، في التاريخ، ممارسة الضغط نفسه من أجل الدعوة إلى حقوق الأقلّيات الدينية العرقية، أو الإثنية التي تعيش في مجتمعات أوربا الغربية وأمريكا.

بالنظر إلى التاريخ الذي ذكرت هنا، من المهم أن نعي أن معنى الحرية الدينية قد تغير في الشرق الأوسط بتغير الزمن تبعاً للموقف الجيو-سياسي للاعبين (السياسيين). إضافة إلى ذلك، لم يكن تاريخ الحق في الحرية الدينية في هذه المنطقة تاريخ حياد علماني. كان الحق في الحرية الدينية، خلال جزء كبير من تاريخه الحديث، بمنزلة أداة إمّا للنهوض بحملات تبشير لكسب معتنقين جدد للمسيحية، وإمّا لتعزيز ثقافة الأغلبية في الدول الحديثة الناشئة.

يحملنا هذا التاريخ على النظر في كون الحرية الدينية أكبر من مجرّد أداة قانونية لحماية الفرد المتديّن (المؤمن) من إكراه الدولة؛ إنّما هي تقنية وطنية (محلية) ودولية للحوكمة، غالباً ما ترتبت على تطبيقها قلاقل للسياسة الواقعية.

يمكن عند هذه النقطة أن نسأل: كيف أثّرت هذه الصراعات الجيو-سياسية حول الحرية الدينية في الأقليات الدينية في الشرق الأوسط. تختلف الإجابة عن هذا السؤال بطبيعة الحال بحسب تاريخ كل دولة-قومية في المنطقة. لو اخترنا مثالاً المسيحيين الأرثوذكس الأقباط في مصر، أكبر طائفة مسيحية في الشرق الأوسط، ربّما يتعين علينا أن نبدأ بالتاريخ الطويل للتنافس والصراع بين المسيحية الأرثوذكسية الغربية والشرقية التي تنتمي إليها المسيحية القبطية. يشير أليستر هان (Alistair Han) إلى أنه بداية من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وخلال جزء كبير من التاريخ الحديث، نظر العالم المسيحي الغربي إلى مسيحية الأقباط باعتبارهم شكلاً بدائياً للمسيحية، وأن خلاصها لا يأتي إلا من الغرب. ترسّخت هذه النظرة أكثر عن طريق موجات المبشرين البروتستانت (الأنجليكانيين والأسقفيين واللوثريين (Anglicans Episcopalians and Lutherans)، الذين جاؤوا في البداية من أوربا، وبعد ذلك من الولايات المتحدة (الأسقفيين والإنجيليين) (Presbyterians and Evangelicals)، والذين لم يفلحوا في تغيير دين المسلمين، فسخَّروا كلّ طاقاتهم لإصلاح الأقباط. على ضوء هذا العداء لا تفاجئنا المقاومة التاريخية للأقباط المسيحيين لعروض «الرعاية والتمثيل» التي قدمتها أوربا للأقباط ضد الحكم الإسلامي. هكذا، خلافاً للمسيحيين المارونيين في لبنان، على سبيل المثال، الذين كان لهم تحالفات صلبة مع قوى الاحتلال الفرنسي، كان الأقباط في طليعة المقاومة ضد الاستعمار البريطاني، وكان لهم دور يساوي دور اللاعبين الآخرين في رسم المشروع القومي ما بين (1920 و1950م) (استقلّت مصر عن الحكم الاستعماري سنة 1952م).

رغم هذا التاريخ المتميّز للمقاومة القبطية لحكم المُستعمر، وترسّخ الحق في الحرية الدينية في الدستور المصري، ظلّ الأقباط يعانون من عدة أشكال، رسمية وغير رسمية، من التمييز في مصر ما بعد الاستعمار. في السنوات الأخيرة، أصبح خطاب الحرية الدينية المصطلح المسيطر في صراع الأقباط ضد سياسة الدولة والسياسة الاجتماعية، اللتين تهمّشان الأقباط على أساس هويتهم الدينية. لكن في هذا الصراع، مرةً أخرى، لا تمثل الحرية الدينية مصطلحاً ثابتاً، بل يختلف معناها باختلاف الطوائف.

هناك في قلب هذا المعنى المتنازع عليه للحرية الدينية نظام سياسي قد رسّخ الكنيسة القبطية الأرثوذكسية مُمثلاً وحيداً للطائفة القبطية، وأوجد تفاهماً بين الدولة والكنيسة صعَّب على الأقباط العلمانيين المستجدّين تغيير مفردات النقاش. نتيجة لذلك، تميل الكنيسة القبطية إلى استخدام مفهوم مجتمعي للحرية الدينية يعزّز نفوذها في الحياة الاجتماعية والدينية لأتباعها. تجمع هذا التصور علاقةٌ متوترة بمفهوم فردي يدعو إليه نُشطاء حقوق إنسان علمانيون، ويستند إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (UDHR)، والاتفاقية الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية (ICCPR)، وكلاهما يفضّل مفاهيم الضمير الفردي والعقيدة (الإيمان) والاختيار الشخصي. متحالفين مع شبكة عالمية (متنامية) للإنجيليين المسيحيين، يؤيّد أقباط الشتات في أوربا وأمريكا مفهوماً ثالثاً له جذور في المادة (27) من (ICCPR)، التي تؤكد تصوراً تشاركياً للحرية الدينية باعتبارها حقاً للأقلية المهمّشة. أخيراً، تُروّج الحكومة المصرية لتصوّرها الخاص الضيق للحرية الدينية، الذي يرمي إلى تأمين الطابع الإسلامي للقومية المصرية وسلطتها السيادية لتحديد معنى ونطاق الدين في المجتمع.

قد نخطئ إذا اعتقدنا أن الحرية الدينية تعني ببساطة حماية جماعات بعينها، أو أفراد مُعيَّنين، من ممارسة الدولة لسلطتها (هذا يعني رسماً فاصلاً بين الدولة والكنيسة بحزم وقوة). يلقى الأشخاص، الذين يُفترض أن يكونوا

أكبر المستفيدين من المبدأ الحديث للحرية الدينية (الأقليات الدينية على وجه الخصوص)، ليس الحماية من انتهاك الدولة (السلطة) فحسب، ولكنهم يتعرضون كذلك إلى التحوّل بسبب خضوعهم لحسابات الدولة والقوة الجيو-سياسية بطرق فريدة من نوعها وغير متوقّعة. مثلاً، يعدّ التحول من مفهوم جماعي للحرية الدينية إلى مفهوم فردي في الخطاب القانوني الدولي أكثر من مجرد تغيير في المفاهيم؛ يؤثر هذا التحول كذلك في المعنى الجوهري للحرية الدينية وممارستها، وكذلك أنواع الأشخاص الذين يستطيعون التحدث باسمها.

دعوني، في خاتمة هذا المقال، أُشير إلى أنّ الاستعمالات المتباينة للحرية الدينية غالباً ما تفهم بوصفها استعمالاً ساخراً (خبيثاً) لمبدأ يعدّ نبيلاً في ظروف أخرى، لخدمة السياسة الواقعية أو غايات فاسدة. من هذه الزاوية (هكذا) يظلّ المبدأ نفسه، منطق هو هدفه ومعناه الجوهري، نقياً (طاهراً) من النوايا الآثمة للإمبراطوريات والفاعلين والدول الذين سعوا إلى النهوض به أو إفساده. تحتاج حجّة من هذا القبيل إلى شيء من التعقيد لعدة أسباب. كما أوضحت فيما سبق، بعيداً عن كونها أداة لقياس التسامح الثقافي، كانت الحرية الدينية، منذ نشأتها، مرتبطة بممارسة السلطة (النفوذ) السيادية، الأمن الإقليمي والقومي، وعدم المساواة في علاقات القوى الجيو-سياسية في الشرق الأوسط. أودّ التأكيد على أنّ هذه المعاني المتباينة يجب أن تفهم ليست باعتبارها مجرّد استخدام انتهازيّ لمبدأ نبيل وحيد، لكن مرآةً تعكس التناقضات والمفارقات الداخلية للهندسة (تركيبة) النظرية للحق في الحرية الدينية نفسه، وتاريخه بصفة عامة. ما دام الحق في الحرية الدينية معطلاً من طرف ظروف تتعلق بانعدام المساواة الجيو-سياسية، والتفاوت السيادي بين العالم الأول والعالم الثالث، وجب علينا إعادة التفكير في المصلحة العامة، التي غالباً ما وعد بها مؤيدو الحرية الدينية كلّ شعوب العالم. فعلاً، إذا كانت عملية النهوض بالحرية الدينية تحكمها أجندات استعمارية وأخرى

استعمارية جديدة، فإذاً كيف نتعامل مع السؤال الشرعي المهم المتعلق بتوفير الحماية للأقليات الدينية عبر (على جانبي) الفجوة بين الغرب وبقية العالم؟ ماهي الآليات (الوسائل) الإجرائية والقانونية والاجتماعية التي توفرها السياسات الحديثة، ويمكن فصلها عن ممارسة الهيمنة الجيو-سياسية والمصالح والنفوذ؟ هل هذا الفصل ممكن، ليس نظرياً فحسب؛ بل كذلك عملياً (فعلياً) في ظلّ استعصاء (صعوبة) السياسة في جميع صراعات حقوق الإنسان في زمننا هذا؟

مراجع مختارة:

- Evans, Malcolm,Religious Liberty and International Law in Europe, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- Hamilton, Alistair, The Copts and the West, 1439-1822: The European Discovery of the Egyptian Church, New York: Oxford University Press, 2006.
- Mahmood, Saba, "Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East", Comparative Studies in Society and History 54, no. 2 (2012): 418-46.
- Sharkey, Heather J., American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.



الفصل الثالث عشر

سيلان/سريلانكا

سياسة الحرية الدينية ونهاية إمبراطورية

Benjamin Schonthal

في أيار/ مايو(2005م) أوفدت الأمم المتحدة مقرّرها الخاص للحرية الدينية أسماء جاهانغير (Asma Jahangir) إلى سريلانكا في مأمورية (مهمة) تقصّي آثار العنف المتزايد بين البوذيين والمسيحيين على الجزيرة. أقامت جاهانغير (Jahangir) في سريلانكا نحو أسبوعين في زيارة لقيت زخماً إعلامياً، أجرت خلالها لقاءات مع سياسيين، وزعماء دينيين، ونشطاء حقوق إنسان ومحامين. عندما عادت إلى جنيف (Geneva) قدمت تقريرها النهائي الذي يربط الاضطرابات الدينية في الجزيرة بإخفاق الحكومة في حماية الحرية الدينية بالشكل المناسب. وهذا ما جاء في خاتمة التقرير (استنتجته):

111- «إن الحق في الحرية الدينية أو المعتقد حقّ عالمي (كوني) لكل البشر، ومن ثَمَّ كل أفراد كل الجماعات (الطوائف) الدينية القديمة أو الجديدة على حدّ السواء، سواء كانوا يقيمون في البلد منذ زمن بعيد أم وافدين جدد.

112- في هذا السياق، يدين المقرّر الخاص التعصّب الديني وكلّ أعمال العنف التي تُرتكب في سريلانكا ضد الطوائف الدينية، وداخل

الطوائف الدينية كذلك. تشكل هذه الأعمال، بحسب الظروف، انتهاكات أو تقييد (حدّ) غير قانوني للحق في الحرية الدينية أو المعتقد.

113- على حكومة سريلانكا القيام بواجباتها (الإيجابية) في ظلّ الحقّ في الحرية الدينية والمعتقد لكلّ مواطنيها، بغض النظر عن الطائفة التي ينتمون إليها. وتتضمّن هذه الواجبات، أوّلاً، وقبل كل شيء، التحقيق الفوري في أيّ عمل عنف أو تعصّب ديني، مقاضاة كلّ المتورّطين (المنفذين) ودفع تعويضات لضحايا هذه الانتهاكات».

لعبارة «حرية دينية» أكثر من معنى في تقرير جاهانغير (Jahangir)؛ تعني العبارة ظروفاً اجتماعية مثالية، ظروفاً يعيش فيها الناس دون أعباء أيّ تعدٍّ على حياتهم «الدينية». كما تحيل على مجموعة من القواعد القانونية مصمّمة لتوفير هذه الظروف الاجتماعية، وهذه قواعد تجسّدها مواثيق الأمم المتحدة والاتفاقية الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية (ICCPR) بشكل خاص. يضع كلّ من الاستعمالين عبارة الحرية الدينية في تناقض مع العنف والتعصّب؛ حيث تتوقف استعادة الحرية الدينية على التعامل مع الأسباب وعواقب العنف (مثل مقاضاة الفاعلين وتعويض الضحايا).

لا يعدّ استعمال جاهانغير المتعدد المعاني (والقيم) للحرية الدينية غريباً بأيّ شكل من الأشكال. كلّما اطلعنا أكثر على كتابات رجال السياسة ونشطاء حقوق الإنسان (الحقوقيين)، وحتى الباحثين، رأينا أن عبارة «الحرية الدينية» لا تحيل على شيء واحد في هذا العالم؛ بل على جدل حول العالم. هذه تقريباً مفردات الحجّة الرئيسة (المرجع): على الحكومات العمل على خلق ظرف اجتماعي مثالي (الحرية الدينية) من خلال سنّ وتطبيق قوانين منفصلة (الحق في الحرية الدينية)، لو تمّ تطبيقها بالشكل الصحيح تهيُّؤاً لظروف (المناخ) للتعايش السلمي لأفراد الكيان السياسي. عندما تستعمل حجّةً، يعتمد منطق الحرية الدينية على فصل شبه أفلاطوني للمثل العليا التي نتطلع إليها عن الحقائق المتدنية. تكمن جاذبية الحرية الدينية تحديداً في فصلها، أو

بالأحرى السموّ بها فوق هرج السياسة والمصالح الذاتية للجماعات المتحزبة. يبدو أنّ القوّة الهادئة والمهدّئة للحرية الدينية تنبع من كونها (في أشكالها القانونية والاجتماعية) تقف خارج الصراعات من أجل الحكم مثل نجم قطبي يستطيع أن يهدي السياسي دون أن يتأثّر به (يتلوث).

مشكلة هذا التصور للحرية الدينية، والحقوق الدينية التي تعدّ حماية لها وعاملاً مؤثراً فيها، أنه يحجب الظروف التاريخية المحددة التي أدّت إلى صياغة الحقوق الدينية في المقام الأول. لم تظهر الحقوق الدينية في التاريخ في شكل مكتمل وبوضوح تام. كانت القوانين التي صمّمت لحماية الحرية الدينية تولّد في كل الحالات في لجان الصياغة، تصقل خلال المفاوضات، وأستطيع القول إنها تحمل ندوب الصراع السياسي. نستطيع أن نقول عن الحقوق الدينية ما قاله إيفان هايفيلي (Evan Haefeli) عن حرية الضمير: «أدوات جدال» تُستخدم في المعارك السياسية. ليست الحقوق الدينية والحرية الدينية النظرية المضادة للسياسات المتعنتة؛ إنّهما نتاج السياسة.

من السهل ملاحظة علامات الخلاف السياسي في لغة الحرية الدينية، بشرط أن نعرف أين ننظر. ففي معظم الحالات لا تكمن العلامات في القواميس التي تُعرّف الكلمات التي تستعمل لصياغة القانون؛ بل في استراتيجيات الاستعارة القانونية والطرح (الاستبعاد) التي تُستعمل لوضع إطار للقانون. يستعمل المكلّفون بالصياغة استعارة حرفية للإشارة إلى انتماءات سياسية مختلفة، وإسكات المنافسين السياسيين. إن اختيار المفردات يحمل علامات الحسابات السياسية والصراع بقدر-إن لم يكن أكثر من- ما يحمل من علامات تسوية عن طريق التفاوض. هكذا (ومن ثمّ) علينا أن لا نقرأ (نؤوّل) الحقوق الدينية بوصفها شيئاً أسمى من السياسة؛ بل بوصفها نوعاً من إعادة تشفير (ترميز) لها، وتشويهها (تحويلها إلى غول)- تغيير الصراعات من أجل النفوذ، إلى صراع حول اللغة والقوانين المستعملة لجعل هذا النفوذ نفوذاً أخلاقيّاً.

الحقوق الدينية في نهاية الإمبراطورية:

ليتَّضح هذا المسار علينا أن ننطلق من أحكام نصوص الحرية الدينية، ثم نعود إلى ما سبق. وهذا يعني أننا نتعامل مع الحقوق الدينية، ليس باعتبارها حلّاً لإشكالية الصراع الديني أو الاضطهاد؛ بل باعتبارها مشكلةً في حدّ ذاتها، أو على الأقلّ شيئاً يستوجب التفسير: لماذا هذا الأداء للحقوق بعينه؟ لماذا الحقوق الدينية أصلاً؟ لماذا الآن؟

لنأخذ على سبيل المثال الوصف القانوني «للحرية الدينية» في مسودة دستور سريلانكا، التي تعود إلى أربعينيات القرن العشرين؛ هذا هو النص: «حرية الضمير وحرية المجاهرة بالدين والممارسة التي لا تخضع للنظام العام والأخلاق مكفولة بهذا النص لكلّ مواطن». لن تمنع «لانكا الحرة» (FreeLanka) ممارسة أيّ دين، أو تُفضّل ديناً على آخر، أو تضع أيّ عقبة على أساس الدين، المعتقد أو الوضع القانوني. يبدو أن هذا البيان لم ينتبه إليه أحد، ولا يعلمه إلا القليل؛ مجموعة من الضمانات القانونية التي لا طعم لها شبيهة بتلك التي في أدوات الحرية الدينية العابرة للحدود الوطنية من نوع البند الثامن عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقية الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية (International covenant on Civil and Political Rights). يكفل الإعلان حق المواطن في حرية الضمير، وحرية الممارسة الدينية، وحقّ الممارسة الحرة، ويمنع (يحظر) التمييز على أساس الدين. في تشابه كبير مع (ICCPR)، يضع الإعلان بعض الحدود على هذه الحريات (لمصلحة «النظام العام والأخلاق»). مرةً أخرى، ومثل (ICCPR) يمزج الإعلان الحريات الإيجابية والسلبية، حرية التدين والممارسة، والتحرّر من العراقيل الحكومية للدين والتمييز على أساس الدين.

نظراً للغة البيان السريلانكي لا نتوقع أن يكون التعبير عن الحرية الدينية خلافياً، أو مثيراً للقلق، بالنسبة إلى الزعماء السياسيين. فعلاً، لو نظرنا إلى

معاني الكلمات نفسها فلا شيء يوحي بجدل محتمل، غير أنّ نظرة جديدة، ووضع هذا التكرار للحرية الدينية في سياقه التاريخي، يجعل هذا التكرار يبدو غير بريء بتاتاً. كان البيان استفزازياً للسياسيين في ذلك الوقت لغةً وشكلاً. لقد كان نوعاً من القدح المخبّأ جزئياً، مشفّراً في لغة الحقوق الدينية ضد الاستعمار البريطاني، ونداءً قوياً من أجل حركة قومية أكثر حيوية وراديكالية، وأقرب إلى النموذج الهندي.

كان هذا البيان حول الحرية الدينية سيبدو مبتذلاً لو لم تكن التحيّة العسكرية الأساسية في معركة مثيرة للجدل تدور في مستعمرة سيلان سابقاً. كانت الفقرة حول الحرية الدينية واحدة من (بين) ثلاث عشرة فقرة حول الحقوق مجمّعة في وثيقة حقوق واحدة مضمّنة جميعها في مسودة دستور لانكا الحرة (Free Lanka). أعدّ الدستور فريق من السياسيين السيلانيين سنة (1943م)، وكانوا يأملون أن يكون هذا الدستور معاهدة تنقل بموجبها المملكة البريطانية صلاحيات الحكم الذاتي إلى البرلمان السيلاني. من السمات الرئيسة لهذه المسودة أنها، خلافاً لكلّ المسودات التي وضعت في ذلك الوقت، لم يقع إعدادها بالتشاور مع المسؤولين البريطانيين؛ كانت من إعداد مجموعة متناغمة (من الطينة نفسها) من الشباب الوطنيين؛ الذين يُكنّون، بمودة وشيء من الذمّ، بـ«الشباب الثوريين التقدميينّ» (Young Turks)، الذين كانوا يرفضون فكرة أن «تُعطي» الحكومة البريطانية المغادِرة سيلانَ الوثيقةَ القانونية التي تعلن استقلالها. سوف يطالب السيلانيون بالحكم الذاتي من البريطانيين، وسوف يقود الشباب الثوريون الهجوم.

بالمعنى الواسع (عموماً) ضمّن الشباب التقدميون الثوار (Y T) مادة حول الحقوق الأساسية في دستورهم لإظهار حسن/ صدق نواياهم في مناهضة الاستعمار. كانوا يعترفون بأن الحديث عن الحريات الأساسية في الأربعينيات كان محرّماً على واضعي الدستور التابعين للمملكة. كان المستشارون القانونيون البريطانيون، الذين ساهموا في وضع دساتير

للمستعمرات، يتّبعون سياسة وزارة المستعمرات بخصوص «مواثيق الحقوق»: يجب أن لا تُضمّن (هذه الحقوق) في الدستور. يقتبس مؤرّخ القانون س. أ. دو سميث (S.A. de Smith) من أحد محرّري الدساتير المتنفذين في تلك الفترة قوله: «يميل المحامي الإنجليزي إلى تجنب (الحقوق الأساسية) كما يجفل الحصان من الشبح». بشكل رسمي يعترض رجال القانون على الحقوق التي يمكن التقاضي بشأنها؛ لأنها ليست جزءاً من القانون الإنجليزي الحديث، ولأن مثل هذه الحقوق، بحسب حجّتهم، قد تضعف سيادة البرلمان؛ لأنها تطلب من مشرعي المستقبل التقيد بقيم سياسية جوهرية كما يُعرّفها المشرّعون الحاليون؛ شرط قد يكبت (في النهاية) المؤسسات القانونية، ويمنعها من التكيّف مع ظروف وقيم وأساليب عيش جديدة. بشكل غير رسمي، يعترف رجال القانون البريطانيون بخلاف غير مريح بين مواثيق الحقوق والمشروع الاستعماري ككل: إذا كان على المملكة أن تعترف بالحقوق الأساسية كاملة، ومُطلقة، ومُلزمة للحكومات، وأن تُرسّخها، فقد تجازف بفضح عدم شرعية الاستعمار بشكل عام، طالما تتصرف الحكومات الاستعمارية دون مراعاة مثل هذه الحقوق الأساسية.

كان مهندسو دستور لانكا الحرة يدركون ذلك، ووضعوا الحرية الدينية في إطار حقٍّ أساسي (في وثيقة مطوّلة للحقوق) كطريقة لتضخيم مضمون المسودة المناهض لبريطانيا. كان المحررون، في الخطابات والمقالات في الصحف، والرسائل إلى المنظمات في الخارج، يربطون صراحةً بين الدفع من أجل الحقوق الدستورية الأساسية والحملة من أجل الاستقلال عن الحكم البريطاني. طالب هؤلاء الدعاة (المناصرون) بأن يعترف البريطانيون، بوصفهم مشاركين في التحالف الجديد للأمم المتحدة، ومُلزمين بـ«حقوق الإنسان» التي نصّ عليها إعلان الأمم المتحدة، بأن يمنحوا السيلانيين الحقوق نفسها التي منحوها للآخرين. في بيان جاء بعد ذلك بقليل، وضع محررو قانون الحرية الدينية في سريلانكا خطة من «خمس حريات» لسيلان

(صدى مقصود لتعبير ديلانو روزفلت (Delano Roosevelt) الرباعي الأبعاد الشهير) أولى هذه الحريات هي «التحرّر من الحكم الأجنبي».

تحرّك محررو مسودة الدستور، من خلال التعبير الواضح عن الحرية الدينية باستعمال مصطلح الحقوق الأساسية، في اتجاه مصادر للشرعية بعيدة عن (إن لم تكن تهيمن مباشرة على) العرش البريطاني. كانت حبكتهم للحقوق الدينية، والدستور بشكل عام، داخل مجال قانوني وفلسفي يتعامل مع الحقوق ليس باعتباره صدقةً يتفضل بها الحاكم، ولكن باعتباره ضمانات تحدد شرعية الحكم نفسه: الحكومات لا تصادق على الحقوق؛ الحقوق تصادق على الحكومات. كان لهذه المقاربة البديلة لشرعية وأصل (نسب) الحقوق آثار راديكالية. كان محررو المسودة قادرين على نقد شرعية الحكومة الاستعمارية (وكان لهم ذلك)، متّهمين إياها بالفشل في ضمان الحقوق الأساسية لمن كان يعيش في سيلان. ومن جهة ثانية، طالبوا في المناسبة نفسها بـ«حق في الاستقلال وفي دستور حر» حقّاً أساسياً؛ وفي ذلك تشبيه للاستقلال السياسي للجزيرة بالاستقلال المادي/الجسدي لمواطنيها.

كان ضغط الشباب الوطنيين من أجل فصل حول الحقوق الأساسية محدداً، ليس ليكون صدى لخطاب حقوق الإنسان لدى الحلفاء فحسب؛ بل ليشير كذلك إلى التعاطف مع عمل المؤتمر الوطني الهندي «INC» ومساعيه المتتالية عبر مضيق البالك (Palk Strait) من أجل وضع إعلان للحقوق الأساسية لشبه القارّة في (1928م) و(1931م) و(1944م). امتدح الشبان الوطنيون حدّةَ وحزمَ وقوّةَ الضغط الوطني المناهض للاستعمار التي ميزت المؤتمر الوطني الهندي، صفاتٍ كانوا يشعرون بأن على السياسيين السيلانيين أن يتصفوا بمثلها. كانت تربط الشبان الوطنيين علاقة وطيدة بالمؤتمر الوطني الهندي؛ حيث كانوا يحضرون الاجتماعات المهمة للمؤتمر بين (1920 و1942م) (مثل اجتماعات رامغار Ramgarh في آذار/مارس 1940م، وبومباي Bombay تموز/يوليو 1942م)، ويقلّدون السمات الأساسية

للمؤتمر، بما فيها التأكيد على «اللباس الوطني» وسياسة النهوض بالريف. بحلول (1940م) كان هناك كلام عن انضمام المؤتمر الوطني السيلاني (CNC) إلى المؤتمر الوطني الهندي (INC) فرعاً من التنظيم. أشار القوميون السيلانيون علناً، أثناء فترة الارتباط تلك، إلى تأييدهم لإعلانات الحقوق الأساسية التي قدّمها المؤتمر الوطني الهندي في تقرير نهرو (Nehru Report) (1928م)، ثم في قرار كراتشي (Karachi Resolution) (1931م)، وتوصيات لجنة سابرو (Sapru) (1944م). كان تأثير النموذج الهندي واضحاً في الفصل (البند) المتعلق بالحرية الدينية من الإعلان الدستوري للحقوق الذي وضعه الشبان الوطنيون. وفي سنة (1945م)، عندما وضع أعضاء «الشبان الوطنيون» إعلان الحقوق الأساسية الخاص بهم، كان الإعلان إعادة حرفية لإعلان الحقوق الذي تضمّنته تقارير نهرو وسابرو. كان الشبان الوطنيون يأملون أن يشيروا، من خلال استعمالهم لغة إعلان المؤتمر الوطني الهندي، إلى انحيازهم إلى المناهضة الراديكالية للاستعمار في جنوب آسيا عامةً، وأن يعيدوا إنتاج حركات تحرر على نحو الحركات الهندية.

لكن فقرة الحرية الدينية في دستور لانكا الحرّة (Free Lanka) قد صيغت كذلك لجمهور محلّي. صُمّمت الفقرة حول الحرية الدينية لتكون نقيض فقرة أخرى حول الحقوق الدينية كانت قد وضعت قبل شهور من قِبل جاننغس (Jennings) أحد روّاد البحث في الدستور في بريطانيا في ذلك الوقت، وكاتب التقييم الساخر للحقوق الأساسية الذي اقتبسنا منه سابقاً. اقترح جاننغس، في مسودة دستور منفصلة اطلع عليها الشبان الوطنيون، ضمان الحرية الدينية بوضع حدود دنيا على السلطة التشريعية للبرلمان. كان لابدّ، بحسب نسخة جاننغس، من تثبيت الحرية الدينية بمنع المشرعين من سنّ قوانين قد تقدّم خدمات، أو تسبب ضرراً، لطائفة دينية معينة، تتعدى (تؤثّر في) «الممارسة الحرة» للدين، أو تُغيّر تركيبة أيّ هيئة دينية. مقارنةً بصيغة جاننغس، كانت مسودة (مشروع) الشبان الوطنيين تتميز، ليس فحسب

بتضمين الحقوق الدينية في مشروع إعلان الحقوق، ولكن كذلك بنوعية الحقوق التي تمّ اختيارها. بينما يعيد جاننغس الحرية الدينية من خلال مجموعة من الموانع القانونية السلبية، صاغ الوطنيون الحرية الدينية بمفردات في شكل حريات إيجابية وأخرى سلبية، وبذلك فرضوا حدوداً على نفوذ الحكومة، وضمنوا أيضاً حماية الدولة لحياة المتديّنين. تنطبق الحدود التي وضعوها، ليس فحسب على السلطة التشريعية والمشرّعين، ولكن على أعوان ونشطاء الجمهورية كلّهم.

عكس الخلاف بين مسودة الشبان الوطنيين ومسودة جاننغس بشكل ملحوظ الصراع البيّن بين سياسات الاستعارة القانونية. صاغ جاننغس فقرته حول الحرية الدينية بالرجوع إلى نصوص في (Ireland Act 1920) قانون صادق عليه البرلمان البريطاني، سمح «بحكم محلي» للإيرلنديين، ولكن حافظ على حقّ لندن في الجزيرة. في خطوة مضادة، استعارت فقرة القوميين (الوطنيين) حول الحرية الدينية مفرداتها من دستور إيرلندا (1937م)، هذه الوثيقة التي كان الهدف منها تركيز الاستقلال التامّ لإيرلندا عن بريطانيا. وكما يقول (يذكر) أحد محرّري المسودة السيلانية جوزيف أ. ل. كوراي (Joseph A. L. Cooray) أُخذ دستور «لانكا الجديدة» من نصّ أحدث في إيرلندا «قطعاً نهائياً مع الماضي» وقاد ما كان، في نظر القانون، «ثورة». كان مغزى ذلك واضحاً بالنسبة إلى رجال القانون الخبراء والسياسيين: طالب الشبان الوطنيون باستقلال على غرار السيادة التامّة لإيرلندا بعد (1937م)، وليس على غرار السيادة الجزئية لإيرلندا (1920م).

(لكن) كان للاندفاع الذي طبع عمل الشبان الوطنيين ضد جاننغس وزن (ثقل) أكاديمي وتاريخي أكبر. سيراً على خطا المؤتمر الهندي في المطالبة بالحقوق الأساسية، اصطفّ الشبان الوطنيون كذلك ضد آيفر جاننغس (Jennings Ivor) في نقاش أكاديمي مع واحد من أشهر محاوريه من الباحثين، العلّامة هارولد لاسكي (Harold Laski)، باحث في الدستور

(القانون الدستوري) كان قد عمل معه جاننغس في معهد لندن للعلوم الاقتصادية (London School of Economics). لقد كان لاسكي مصدر إلهام أساسيّاً لمحرري الحقوق الأساسية في الهند، كما كانت نظرياته القانونية مصدر جزءٍ كبير من التعليل الأكاديمي للمطالبة بإعلان للحقوق، ما سيصبح فيما بعد الدستور الهندي الجديد. عندما كانا في معهد لندن للعلوم الاقتصادية كان موضوع إعلان الحقوق الشيء الذي يُفرّق بين لاسكي وجاننغس، واستمرّ جاننغس، في السنوات التالية في الحجاج (حتى أواخر الخمسينيات)، ضد تضمين الحقوق الأساسية في الدساتير، بينما أصرّ لاسكي على أن إعلانات الحقوق المفصّلة (خصيصاً) كانت تقنيات (آليات) للحفاظ على الحريات الإنسانية. كثير ممن كانوا أدوات في الدفاع عن الحقوق الأساسية في الهند وسيلان كانوا طلبة لاسكي. قدّم هؤلاء الطلبة القدامى لمؤتمر سيلان «CC» أكثر من قالب بديل للدستور؛ قدَّموا لسيلان علّامة في الدستور يستطيعون الاعتماد على سلطته العلمية.

قراءة ثانية للحقوق الدينية:

نستطيع الآن النظر إلى تشكيل الشباب الوطنيين للحقوق الدينية من منظور آخر: بوصفه جدلاً ضد السياسة الاستعمارية البريطانية واعتراض العرش على إعلان الحقوق بصفة خاصة؛ وتأكيداً لرؤية للسيادة القانونية (من خطاب الأمم المتحدة الوليد عن حقوق الإنسان)، التي جرّدت الاستعمار من أيّ شرعيّة، واعتبرت الدساتير، ليس شيئاً «يُعطى» (هبة) من طرف القوي المُستعمر، ولكن شيئاً يطالب به المواطنون؛ وتعبيراً عن تضامن سيلان مع المؤتمر الوطني الهندي ووطنيته الشرسة المناهضة للاستعمار؛ ورفضاً لصياغة جاننغس للدستور، وإقراراً لنظريات بديلة للقانون الدستوري (نظريات لاسكي)؛ وحقّاً في سيادة كاملة وتامّة على غرار إيرلندا بعد (1937م) وليس قبل (1920م).

تكشف كتابة تاريخ لغة الحرية الدينية، من جديد، أن الحرية الدينية لا تمثّل تجاوزاً للخلاف -خطوة نحو تأكيد مشترك لمصلحة أخلاقية وقانونية

واحدة- بل تمثّل، بدلاً من ذلك، تحويل التنافر إلى آراء قانونية ومُثل عليا متنافسة. ما أريد قوله هو أن التدقيق في التراكيب القانونية للحقوق الدينية بعين الناقد، وتحليلها في سياقها، يكشفان تحديداً ما تميل خطابات الحرية الدينية والحقوق الدينية إلى تجنّبه: الطابع الهشّ المشروط والمتحيّز للأصول السياسية للحقوق الدينية، وتضمين خطاب الحقوق في صراعات محلية وإقليمية ودولية أكبر، من أجل القوة والسيطرة.

لم تُضمَّن الفقرة حول الحقوق الدينية، التي صاغها (وضعها) الوطنيون، في دستور استقلال سيلان، وهذا جانب من القصة فحسب. ما حدّد شكل الحقوق الدينية في سريلانكا الأربعينيات (وأماكن أخرى في جنوب آسيا) لم يكن الاهتمام بأهمية تسوية النزاعات الدينية وحماية الطوائف فحسب، ولكن كان التخوّف من أن تشير اللغة المختارة إلى التحالفات الصحيحة والسياسات المناسبة. في سيلان، حيث تمّ تسليم السلطة عبر المفاوضات مع العرش البريطاني حصرياً، انتصرت السياسة الاستعمارية على السياسة المناهضة للاستعمار، واستعملت مسودة (مشروع) جاننغس بدلاً من مشروع الوطنيين بوصفه قالباً لدستور (1948م). أمّا في الهند، حيث كان للحركات المناهضة للاستعمار تأثير أكبر في مسار الاستقلال، فقد ألقى (صبّ) الدستور الجديد الأكثر وطنية (من إنجاز جمعية مستقلة ذات سيادة، بعد الاستقلال مباشرة) الحريات الدينية في مقولة الحقوق الأساسية. في كلّ واحدة من هذه الحالات تحمل فصاحة (بلاغة) الحرية الدينية علامات النضال أكثر من علامات التصميم؛ إنّها تحمل طابع (ختم) السياسة في الأربعينيات/لقد طبعت السياسة في الأربعينيات: سياسة الحقوق الأساسية، وسياسة مقاومة الاستعمار، وسياسة صياغة/وضع الدستور عند غروب الإمبراطورية.

مراجع مختارة:

- Ceylon National Congress, 25 Years- But Yet! Colombo: n.p., 1946.
- Cooray, Joseph A.L., "Human Rights and Their Protection in Ceylon",

In Constitutional Government and Human Rights in a Developing Society, Colombo, Ceylon: Colombo Apothecaries, 1969.

- De Silva, K.M., A History of Sri Lanka, Colombo, Sri Lanka: vijitha Yapa, 2005.
- De Silva, K.M., and Howard Wriggens. J.R., Jayawardena of Sri Lanka, 2 vols. London: Anthony Blond Quartet, 1988.
- De Smith, S.A. The New Commonwealth and its Constitutions, London: Stevens and Sons, 1964.
- Ewing, K.D., "Law and the Constitution: Manifesto of the Progressive Party", Modern Law Review 67 (2004): 764-52.
- Jahangir, Asma,Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Asma Jahangir, on Her Mission to Sri Lanka, U.N. Doc. E/CN.4/2006/5/Add.3 (Dec. 12, 2005). Accessed March 15, 2012 at http://daccess-dds-ny.un.org/doc/ UNDOC/GEN/G05/ 166/64/PDF/G0516664.pdf§Open Element.
- LasKi, Harold J., Liberty in the Modern State, New York: Harper, 1930.
  - The Rise of European Liberalism, Edited by John Stanley, New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.
- Parkinson, Charles O. H., Bills of Rights and Decolonization: The Emergence of Domestic Human Rights in Britain's Overseas Territories, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Roberts, Michael, ed. Documents of the Ceylon National Congress and Nationalist politics in Ceylon 1929-1950, 4 vols, Colombo: National Archives Department, 1965.
- Welikala, Asanga, "The Failure of Jennings' Constitutional Experiment in Ceylon: How 'Procedural Entrenchment' Led to Constitutional Revolution", In The Sri Lankan Republic at 40: Reflections on Constitutional History, Theory and Practice, edited by Asanga Welikala, Colombo, Sri Lanka: Centre for Policy Alternatives, 2012.



الفصل الرابع عشر

الحرية: اعتراف

Nandini Chatterjee

ألغى البند (المادة) السابع عشر (17) من الدستور الهندي، الذي تمّت المصادقة عليه سنة (1950م)، النظام الهندي القديم للتمييز (التفرقة) الاجتماعي المعروف بـ«النبذ»، وحظر العمل به بأيّ شكل من الأشكال، وجرّم كلّ تمييز يترتّب على هذه الإعاقة. ضَمِنَ الدستور، في الوقت ذاته، حرية العقيدة (التدين) والممارسة في البند (25)، واستقلال المؤسسات الدينية في البند (26)، وحق الأقليات الدينية واللغوية في بعث وإدارة مؤسسات تربوية في البند (30). (كان) هناك تناقض واضح (بيّن) بين هاتين المجموعتين من النصوص الدستورية، ففي حين تهدف مجموعة إلى تحقيق ضمان المساواة الاجتماعية، تهدف أخرى إلى تأمين الحرية الدينية. نتج عن هذا التناقض، لاحقاً، كمّ هائل من القضايا العدلية والبحث القانوني. توحي (تشير) دراسات حديثة حول التطورات القانونية والسياسية في أماكن أخرى، مثل مقال وينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan) في هذا الجزء، بأنّ هذا التناقض ليس على الدرجة التي كنّا نظنّ من المحلية.

أكدت المحكمة العليا في الولايات المتحدة، في قرارات تعود إلى التسعينيات، على علوية القانون، وحظرت استخدام بعض المواد المثيرة

للفتنة في العبادة والتمييز على أساس الجنس في المدارس المدعومة من الدولة وتديرها الكنيسة أو طائفة دينية. ردّاً على ذلك، وبشكل غير مسبوق، شرع طيف واسع من الجماعات في المطالبة بحماية استقلالية المؤسسات الدينية كمبدأ قائم بذاته. يشير مقال سوليفان إلى أنّ هذا الطلب العسير، على الرغم من أنّه غير مكتمل، لا يهتمّ بالمذهب أو المراسم الدينية إلا قليلاً، ويهتم بقدر أكبر بالاستقلالية القانونية لشيء لا نعرف عنه قدرَ ما نعرف عن الكنيسة والدولة -«الدين». ترى سوليفان في هذه المطالبات محاولات ساذجة من أجل إرساء نظام أقرب ما يكون إلى النظام القديم «ancien régime»، على الرغم من، أو بسبب؛ حقيقة أنّ الأمريكان لم يجربوا أبداً هذا النوع من العلاقة القانونية والمؤسساتية بين الكنيسة والدولة.

سوف أتأمل، في هذا المقال، احتمال أن تشمل المطالبة باستقلالية قضائية، وتستتبع فعلاً المطالبة بدعم الدولة. كما هو الحال بالنسبة إلى الجمهوريين المعاصرين الأوائل، الذين ينشرون النظرة الكلاسيكية الجديدة لحرية الكيان السياسي. لا تقتصر هذه المطالبات بالحرية على إنهاء تدخل الدولة فحسب، بل تطالب كذلك باعتراف الدولة المسبق بالكيان الذي يسعى إلى التحرر. من الطبيعي أن تكون تبعات هذا النوع من الاعتراف والإقرار متغيّرة بطبعها ومرتبطة بالمكانة الاجتماعية للمطالبات ذاتها. لكن قد أزعم أنّ المطالبات القانونية بالحرية الدينية تتضمّن وتستوجب في كلّ الحالات اعترافاً رسمياً من قبل الدولة بالأفراد والمؤسسات والممتلكات المادية والفئات الاجتماعية كمكونات للكيان الديني الذي يسعى إلى الحرية.

سوف أطبق هذه الفكرة على ثلاث مجموعات من النزاعات القانونية والسياسية دارت في الهند فيما بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر وتسعينيات القرن العشرين. تمحورت المجموعة الأولى من النقاشات حول التنظيم الداخلي للطائفة الدينية، وخاصة اتهام أو مساءلة الهرمية الطائفية في بعض جماعات البروتستانت في جنوب الهند في ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

المجموعة الثانية من النقاشات امتدت من ثلاثينيات إلى ستينيات القرن العشرين، ودارت مرة أخرى حول تنظيم الطائفة؛ هذه المرة في علاقة مع المؤسسات الدينية الهندوسية. أمّا الثالثة (من النقاشات) فتناولت التشريع والنزاعات القانونية والتطورات الإدارية، التي تهم المؤسسات التعليمية التي يديرها الخواص، والتي تشرف عليها الدولة وتموّلها وتعرف إدارياً بـــ «المؤسسات التعليمية للأقليات». كان الدين والهيكلة الاجتماعية (في شكل الطائفة المحدد ثقافياً) يُقحَمان في هذه النزاعات، ويخرجان منها أحياناً أخرى كما هو الشأن بالنسبة إلى الجدال حول محتوى وهدف الدين، وحول الجهة المؤهلة لتحديدهما. قبل كلّ شيء، يربط بين كلّ هذه النزاعات المتباينة الدعوة المستمرة إلى الحرية الدينية، على الرغم من الاختلاف في المفردات. لا غرابة في أن تختلف الهيئة أو يختلف الفرد الذي نناصر حريته في كلّ واحد من هذه النقاشات، وأن يختلف المناصرون المعنيّون بالدعوة اختلافاً كبيراً. مع ذلك سعى مؤيّدو الحرية، في كلّ هذه النقاشات، بشكل واضح وصريح، لكسب تأييد الدولة لمواقفهم، وكانوا في بعض الحالات أوفر حظاً (من حالات أخرى). سوف أناقش تداعيات تأييد الدولة الفعلي أو المعروض لهذه المطالبات في الملاحظات التي أختم بها المقال.

سوف أبدأ بقصة جماعة دينية متنوعة ومنكسرة وصغيرة ليس لها قيمة من حيث العدد إلا في الجزء الجنوبي لشبه القارة الهندية. شُيّدت الكنائس الأرثوذكسية في الهند منذ القرن الرابع الميلادي، وربما منذ القرن الأول، وكان هناك جماعات كاثوليكية تتزعّمها بعثات تبشيرية أوربية تعارض الإصلاح منذ القرن السادس. لكنّ المسيحية لم تدخل الخريطة الديمغرافية للهند إلا بدخول مجموعات ضخمة من الهنود الأكثر تهميشاً المسيحية -(Dalits) («المنبوذين»/ النجس سابقاً)، وأفراد مجموعات مختلفة من السكان المحليين لم تنصهر في أيّ دين شامل وقبيلة معترف بها- في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. تتصل المجموعة الأولى من

النزاعات بكنائس البعثة التبشيرية الأنجليكانية خلال الفترة التي سبقت هذه التحوّلات الضخمة (إلى المسيحية). كانت هذه النزاعات، التي دارت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر حول القبول المذهبي للتمييز على أساس الطائفة في الكنيسة التبشيرية، وكانت منطقياً حول السلطة (الجهة) التي تضع وتنفذ القوانين التي تنظم الحياة الدينية.

في (1826م) راقب الأسقف الأنجليكاني، في (Calcutta) (المدينة الهندية الكبرى)، رجينالد هيبر (Reginald Heber)، هذه الممارسة، وانتهى إلى أنّ الطائفة تشبه تماماً ما يعرف في أوربا بـ(casta)؛ لأنها نتاج الانقسامات الاجتماعية الطبيعية، ومن ثَمَّ فهي محايدة مذهبياً، أو في أقصى الحالات قريبة جداً من «الأفكار المسبقة»، التي كان يحملها اليهود القدامى، ومن ثَمَّ تستحق تسامح القديس بول (Saint Paul). يسجل مؤرخو الحملات التبشيرية البروتستانتية أنّ ممارسين لاحقين، وخاصة الأسقف دانييل ويلسون (Bishop Daniel Wilson)، الذي كان في الحكم من (1832م) إلى (1858م)، استنتجوا (خلصوا إلى) أنّ الطائفة كانت بالفعل جزءاً من المركب الديني الهندوسي، وعائقاً في وجه انتشار المسيحية، وغير إنسانية، ومن ثَمَّ وجب استبعادها. ما لم يتطرّق إليه البحث العلمي هو الآليات التعديلية التي فُرض من خلالها هذا النظام الاجتماعي على المجموعات الهندية الضالة.

في (1829م)، وحتى قبل وصول الأسقف المصلح الأسقف ويلسون، تسبّب جيل جديد من المبشرين الأتقياء، يعملون لدى الجمعية الأنجليكانية في نشر العلوم المسيحية، في انقسامات في الطائفة الهندية-أو كما تعرف عند المبشرين الطائفة الأصلية (المحلية)- التابعة للكنيسة الأنجليكانية في مدينة مايسور (Mysore). من بين عدة أشياء أخرى يصرّون عليها، إلغاءُ التمييز في أداء الطقوس في الكنيسة، ونشر قساوسة من مذاهب دنيا للاعتناء بالجماعات الدينية. إثر طرد الشاعر فيدانایاغام بلاي (Vedanayagam Pillai) أحد الأعضاء البارزين في المجموعة، حاول الجناح المتمرد للشريحة العليا

في المجموعة أن ينأى بنفسه عمّا كان يَعدّه احتفالات دينية تلوّثها الطقوس، فأدى الشعائر في ساحة الكنيسة. عندما منعهم المبشرون من ذلك أيضاً، تقدّم هذا الجناح بعريضة إلى الحاكم البريطاني في مادراس (Madras) يشكون فيها حرمان الطائفة العليا لهم من استغلال الملك العام -الكنيسة التي كان لهم الفضل في تشييدها. مستعملاً خيوط (وسائل) تواصل أرفع مستوى وأسرع مع السلطات السياسية تمكن الأسقف ويلسون من إقناع الحكومة الهندية (وحكومة مادراس) بأنّ النزاع (الخلاف) كان حول مسائل سلوكيّة كنسية، وهو من ثَمَّ وحصرياً يندرج ضمن صلاحيات الكنيسة. كتب مجلس مديري شركة الهند الشرقية (East India Company) -السلطة السياسية العليا في الهند في ذلك الوقت تحت الحكم البريطاني- ليعبّر عن استحسانه (إقراره) هذه النتيجة. كما كان متوقعاً انقسمت الطائفة، وذكرت تقارير لمعلقين أنجليكان لا تخلو من الاشمئزاز أنّ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لم تكن فوق الترحيب بالمسيحيين الهنود المتمردين في حظيرتها (صفوفها).

بحلول ثلاثينيات القرن العشرين كانت إعادة توزيع الأدوار الدرامية قد تمّت، ولكن الحبكة (القصة) ظلّت كما كانت دون تغيير. كان التنديد (شجب) بنظام الطائفة قد أصبح موقفاً شائعاً (مع أنه لم يبلغ العالمية بأي شكل) بين الهنود، وخاصة العامة والإصلاحيين والقوميين. فعلاً، كان المؤتمر الوطني الهندي برئاسة مهاتما غاندي (Mahatma Ghandi) يطلب من منخرطيه، بشكل واضح، الموافقة على التنديد بنظام الطائفة شرطاً مسبقاً للانضمام إلى الحزب. من بين الأجندات الاجتماعية المتعددة والمتفرقة التي وافق عليها وتبناها المؤتمر في القرن العشرين نجد حركة «دخول المعبد»، التي تعني جهود زعماء المنبوذين للقطع مع قرون من التمييز الذي كان سبباً في طردهم من المباني الدينية الهندوسية. أثناء مناقشات (1933م) في المجلس التشريعي الإمبراطوري (Imperial Legislative Council) المنتخب بنسبة (50%) (الذي كان يسنّ القوانين لكلّ الهند تحت الحكم البريطاني)،

تبنّى القوميون-الإصلاحيون موقفاً مماثلاً لموقف المبشرين الأتقياء مع فرق في المعارضين الذين يساندون نظام الطائفة، والذين لم يكونوا من عامة رواد المعابد من الهندوس، ولكن كانوا من مديري المؤسسات الدينية الهندوسية الثرية التي تخضع لرقابة مخففة، وكانوا نافذين (من ذوي النفوذ) وراسخين. أرسل شنكراشاريا بلدية بيوري (Shankaracharya of Puri)، وهو واحد من أهم الـ(mahants) («abbot» كبير الأساقفة/ رئيس الدير في ترجمة غير دقيقة) في البلاد، تلغراف (برقية) الاحتجاج الآتي: «هل تزعمون حقاً أنّ مسائل تتعلّق بالطب والهندسة..إلخ... والعقيدة الدينية يمكن أن يحسمها (يبتّ فيها) استشارة وطنية ومُشرّعون غير مُلمّين؟ أو هل من الأخلاق أو حتى من الدستور أن تُفرض هذه القرارات على الهندوس الصادقين مهما كانوا مخدوعين في نظركم؟ لماذا هذا اللعب لنيل إعجاب الجمهور والرقص على أنغام المنشقين عن الهندوسية والدستورية الحق؟ هذا لا يليق بكم بكل تأكيد. فكروا وردّوا علينا. لم يفت الوقت بعد». كان شنكراشاريا يشبه مبشري القرن الماضي الأتقياء إلى حدّ بعيد في المطالبة باعتراف من قبل الدولة باستقلال المؤسسات الدينية، وبدقّة أكثر/أكبر الاعتراف بالتركيبة الحالية للسلطة داخل هذه المؤسسات. قد يفسّر كون شنكراشاريا طبيباً متمرّساً قبل دخوله الحياة الدينية مفهومه (فهمه) للسلطة الدينية بوصفها شيئاً يُستمدّ من التخصّص المهني وليس من الوحي أو الإنجازات الروحية.

لم تفلح هذه الجهود المحافظة إلى حدّ ما في منع المصلحين من إعادة تحديد مفهوم محتوى الدين، ووضع حدود للمجموعة الدينية وتركيبة السلطة الدينية؛ لأن انتصار الإصلاح كان مُكرّساً (منصوصاً عليه) في الدستور الهندي الصادر في (1950م). عُدّلت الفقرة الثانية من الفصل (25)، الذي يكفل حرية الدين كما يأتي: «لن يؤثّر ما في هذا البند في تطبيق أيّ قانون موجود أو يمنع الدولة من سنّ أي قانون... يمكّن من تحقيق الرفاهية

الاجتماعية والإصلاح أو فتح باب المؤسسات الدينية الهندوسية ذات الطابع العام على مصراعيه في وجه كلّ الطبقات والشرائح الهندوسية».

يوشك هذا القانون أن يستدعي الكمّ الهائل من القضايا التي تلته، والتي كانت تُردّ كلها إلى التناقض الراسخ بين مفهوم الحرية الدينية كاستقلال قانوني ومفهوم الحرية الدينية كعدالة اجتماعية ومُبرّر لتدخل الدولة. حاول المعارضون، على غرار الأنجليكان الهنود من الطبقة الراقية، عندما اختاروا الكاثوليكية عندما هُزموا؛ حاول المعارضون أن يجدوا لأنفسهم موقعاً قانونياً بشأن هوية دينية بديلة غير هندوسية.

نظرت المحكمة العليا في الهند في قضية أمناء معبد (Sri Venkataramana) في مدينة مولكي (Mulki)، جنوب كارناتاكا (South Karnataka)، الذين حاولوا تجنيب معبدهم التلوث من طرف «المنبوذين» (dalits)، مُدّعين أنه معبد طائفي، ومن ثَمّ يحقّ له اقتصار خدماته على أفراد الطائفة، أو من تقبله الطائفة من الآخرين، بناء على رغبتهم. كان ردّ المحكمة الناشطة أن بنود الدستور، التي تمكّن الدولة من فتح المعابد الهندوسية لكلّ الهندوس (بمن فيهم «Dalits») مقدّمة على كلّ الاعتبارات الأخرى. مضت طائفة (Gujarati Swaminarayan Sampraday or Satsangis) خطوةً إلى الأمام بهذا النموذج من الحجج المضادة، مدّعين أنّهم ليسوا هندوساً. قطع القاضي الأول الناشط، إذا كان هناك واحد، طريق الهروب على (Satsangis) عندما غيّروا انتماءهم الديني، وأعلمهم أنّهم لا يزالون تحت طائلة الالتزامات الدستورية للهنود الهندوس المعاصرين. وفي قضية مهمة أخرى ترتبط بالسلطة على المؤسسات الدينية الهندوسية، أوضحت المحكمة العليا في مادراس لماذا قد تتّخذ السلطة القضائية موقفاً صريحاً، وتحدّ من تأويل الحرية الدينية في قضايا العدالة الاجتماعية. كانت (هذه) القضية اختباراً لدستورية قانون صادقت عليه مادراس عام (1951م) يعزّز قدرة لجنة حكومية تسمّى لجنة الهبات الخيرية الدينية الهندوسية (Hindu

(Religious and Charitable Endowment Commission) على تفقد ومراقبة الأديرة الهندوسية والتثبت من حساباتها. جاء هذا القانون نتيجة لحملات توزّعت على أكثر من قرن، وتهدف إلى جعل الهندوسية أخلاقية وديمقراطية، وجعل ممتلكات الديانة الهندوسية في خدمة رغبات وأماني جمهور الديانة الهندوسية (عموم الهندوس). حاج المعارضون بأنّ القانون يتعارض مع نصوص (أحكام) دستورية أخرى حول الحرية الدينية.

ينص الفصل (26) على:

حرية إدارة الشؤون الدينية: طبقاً للنظام العام، والأخلاق، والصحة، لكلِّ طائفة دينية أو أيِّ فرع من فروعها، الحقُّ في:

- إنشاء (بعث) مؤسسات لأغراض دينية وخيرية والاحتفاظ بها.
- إدارة شؤونها الخاصة في المسائل التي تتعلق بالدين.
- ملكية واقتناء ممتلكات منقولة وغير منقولة.
- التصرّف في تلك الممتلكات طبقاً للقانون.

في تفسير لماذا لم تتضمّن هذه البنود وغيرها حول الحرية الدينية سبيلاً للإفلات من الأجندات الإصلاحية للدولة الهندية، أشار القضاة إلى أنّ الهند ليست أمريكا؛ لا يوجد في الهند جدار صلب يفصل بين الدولة والكنيسة.

سرعان ما تضاءل هذا الإيمان بالإصلاح عقب الفظاعات التي ارتكبتها الحكومة العلمانية غير الدستورية (المعروفة بالحالة الهندية الطارئة 1975-77م)، والظهور السياسي الناجح للقومية العرقية التي تسمّي نفسها «هندوسية» أو (Hindutva) الذي تلاها. من المفارقات أنّ هذا التطور السياسي أدّى، ليس إلى تضاعف عدد الديماغوجيين من الهندوس الزاهدين فحسب، بل كذلك إلى سياسة وسياسات اعتراف بالأقليات. يلمح النقاد الهنود إلى أنّ سياسة من هذا القبيل تستتبع معاملة الأقليات وجماعات أخرى على أساس الهوية التي ينتسبون إليها كـ«بنوك الأصوات» (رصيد انتخابي)؛ أي يرجح أن يصوتوا جماعياً لحزب أو لزعيم يُؤيّد ما هو مؤكّد ومعترف به

كطلبات أساسية للمجموعة. عملياً، تمثّل سياسة «بنك الأصوات» حلقة مفرغة من الصور النمطية السلبية والتضحية في السياسة والإعلام والحياة الاجتماعية، يتمّ التعويض عنها بتنازلات استراتيجية لـ«زعماء الجماعات»، الذين صنعوا أنفسهم ولكن باعتراف (تزكية) من الحكومة. تُقدّم التنازلات من هذا النوع، كما تُبيّن معظم الحالات المدروسة، غالباً، إلى أفراد ووحدات أبوية، وتحقّق بذلك نوعين من الاعتراف في الوقت نفسه: زعم أن هذه الهيئات تمثل الطائفة، وزعم الجمهور العريض أنّ الطائفة متخلفة ومنحرفة سياسياً وفريدة من نوعها.

مرة أخرى تفرّع عن هذا المسار رافد موازٍ في تطور المؤسسة لم يلقَ الكثير من الاهتمام، ومع ذلك مثّل محطة مهمة في تاريخ تعريف الدين والاعتراف به في سياق الحوكمة. يتمثّل هذا الرافد في الظهور القانوني والبيروقراطي لما يعرف بـ (MEIs) المؤسسات التعليمية للأقليات. يرتكز (ينبني) مفهوم (MEIs) على الفصل (26) أعلاه والفصل (30) من الدستور الهندي الذي ينصّ على: «من حقّ كلّ الأقليات، سواء كانت دينية أم لغوية، أن تؤسس وتدير مؤسسات تعليمية من اختيارها». السؤال، الذي شغل المحكمة العليا في الهند في العديد من المناسبات، وزاد تردّده (تواتره) منذ التسعينيات، هو (حول درجة استقلالية هذه المؤسسات عن رقابة الدولة التي تترتّب على هذا الفصل بالنسبة إلى مؤسسة تربوية تبعثها مجموعة تسمى دينية، وتُعدّ أقلية تحديداً. يكشف الفحص الدقيق لتفاصيل القضايا كيف تطورت المقاييس الاجتماعية للتنافس على الحرية الدينية في الهند منذ الخمسينيات. يتمحور الصراع الأهم اليوم بشكل واضح حول توزيع المصادر القليلة (الشحيحة) مثل المرافق التعليمية والتشغيل الحكومي بدلاً من أن يدور حول التنظيم الهرمي.

في (1992م) قضت المحكمة العليا بعدم السماح لكلية القديس ستيفن (St. Stephen's College)، وهو واحد من المعاهد العليا المرموقة شمال

الهند، أسسته البعثة الأنجليكانية لكامبردج إلى الهند، بتخصيص عدد أكبر من مقاعد الدراسة للطلبة المسيحيين. جرت العادة على ألّا يخرّج هذا المعهد إلا القليل من الطلبة المسيحيين، ولم يكن ظاهراً إلى ذلك الحين أنّه كان يميل ميلاً خاصاً إلى تفضيل المسيحيين على سواهم في القبول. عجّلت محاولات المعهد من أجل التحرر من تعقيدات إجراءات الالتحاق بجامعة دلهي التي كان فرعاً لها بطرح مسألة الاستقلالية الدينية. أثبت المعهد أن الفصل (30) من الدستور الهندي يكفل له حقّ تحديد وإدارة إجراءات القبول الخاصة به. (لكن) بعد ذلك كان هذا الانتصار موضوع نزاع في المحكمة العليا، وفي سنة (2002م) خلصت هيئة دستورية تضمّ أحد عشر عضواً إلى أنّ حق كلية القديس ستيفن و(MEIs) في الاستقلالية المؤسساتية كان بالضرورة عرضةً للمساومة بسبب تلقي هذه المؤسسات مساعدة من الدولة، وقبول الواجبات المترتّبة على ذلك مثل الشفافية في عملية القبول، ومراعاة الكفاءة عند اختيار المرشحين للشهادات الجامعية والمهنية العليا.

أدّت نزاعات من هذا القبيل ونزاعات أخرى إلى تشكيل اللجنة الوطنية للمؤسسات التعليمية للأقليات (National Commission for Minority Educational Institutions) سنة (2005م). وفّرت هذه اللجنة الغطاء الإداري للمؤسسات، التي تُعدّ تابعة للأقليات، ضد التدخل غير الدستوري المحتمل من طرف هياكل المراقبة مثل الجامعات التي تنتسب إليها مؤسسات الأقليات التعليمية. يمكن القول: إنّ كلية القديس ستيفن لم يكن بحاجة إلى هذه الحماية خارج الإطار الدستوري للقضية؛ لأنّ مناشدة المحكمة العليا مراعاة الجدوى والكفاءة كانت بالفعل من اهتمامات المعهد. لكن كان للتطورات القانونية زخمها، وعلى الرغم من تنبؤات بالاندثار من طرف أعيان هنود (من غير المسيحيين) درس العديد منهم في كلية القديس ستيفن، طرأ على التوجه الاجتماعي للمعهد تغيّرات مهمة، فأعلن على صفحته الإلكترونية (بالشبكة) أنّه «مؤسسة مسيحية» كما خصص (40%) من مقاعد الدراسة للمسيحيين

المتقدمين، ولم يستثنِ المنبوذين منهم. من المحتمل في هذه الحال أنّ هذا التعريف القانوني المتكلف (كمؤسسة مسيحية)، ومن ثَمَّ مؤسسة تعليمية للأقليات، قد دفع المؤسسة في اتجاه القيام بدور في التغيير لم تُجرّبه إلى الآن.

لكنَّ هناك جانباً آخر لقضية كلية القديس ستيفن يُعقّد ما كان يمكن أن يكون حكاية تطور في اتجاه الإنصاف والعدالة. ربما أقرّت (أيّدت) استقلالية المؤسسات التعليمية للأقليات التي منحها الدستور، وأكدها القضاء أو مكّنت (كما في قضية كلية القديس ستيفن) مؤسسات الأقليات التعليمية من تخصيص مقاعد للمنتمين إلى الجماعات الدينية (وأحياناً اللغوية) المعينة، ولكن مهدت لهم طريق الخروج من سياسات التمييز الإيجابي على أساس الطبقة. هكذا تخصص كلية القديس ستيفن (15%) من الـ (60%) المتبقية لغير المسيحيين من الطبقة/المنبوذين وطلبة القبائل المبرمجين (الذين يشملهم برنامج التسجيل)؛ تحيل «مبرمجين» على/تشير إلى البرنامج أو القائمة التي حددها الأمر الدستوري لسنة (1950م)، الذي يذكر هذه المجموعات التي ينطبق عليها هذا التعريف، وهي من ثَمَّ مؤهلة للانتفاع بسياسة التمييز الإيجابي. كان توزيع/إسناد المقاعد الذي حافظت عليه كلية القديس ستيفن أقلّ بكثير مما هو مطلوب من المعاهد التابعة لجامعة دلهي. لكن لأنّ كلية القديس ستيفن مؤسسة تعليمية للأقليات، فهو داخل الحدود القانونية، وإن لم يتقيد تماماً بسياسة التمييز الإيجابي التي هي من واجب المؤسسات التعليمية الحكومية أو تلك التي تلقى مساعدة حكومية. أكّدت التشريعات الجديدة مثل هذه الاستثناءات القانونية. مثلاً، فرض قانون المؤسسات التعليمية المركزية على كلّ الجامعات تخصيص (27%) من المقاعد لـ«الطبقات الدنيا الأخرى» إضافة إلى الـ(15%) المخصصة للطبقات المبرمجة، و(7,5%) للقبائل المبرمجة الموجودة من قبل. كما يطلب إلى الجامعات الترفيع في عدد المقاعد المتوافرة حتى لا يُحرم الطلبة الآخرون من فرص القبول المتاحة. من الواضح أنّ المؤسسات التعليمية للأقليات كانت معفاة (مستثناة) من هذا

الإلزام. إذاً تتمتّع الأقلية بإعفاء من تدخّل الدولة، ولكن لهذه الصفة (أقلية) تبعات مجتمعية أخرى متنوعة.

في الختام، ربّما نستطيع أن نسأل عن دور هذه الادعاءات والادعاءات المضادة في تحديد طبيعة الدين وتبعاته وحدوده؟ أثبت بعض أصحاب المقالات في هذا الجزء (وب كين، إليزابث شاكمان هورد) (Webb Keane, Elizabeth Shakman Hurd) أنّ هذه الادعاءات وعكسها أنتجت فهماً للدين يتمحور حول مركزه (الإيمان)/ العقيدة) إلى درجة تصبح فيها/ معها الممارسة والطقوس ملغية ما يُعدُّ -من منظور المسيحيين البروتستانت- ديناً حقيقياً، ويحاجون بأنّ هذا النموذج أصبح المسيطر/ المهيمن بسبب الحقيقة التاريخية للاستعمار وتنظيمه الهرمي للمعرفة والسلطة. لا أتفق كلياً مع هذا الاستنتاج. يبدو لي أنّ «الإيمان/ العقيدة»، على الرغم من التواتر الكبير الواضح للدعوات إلى الإيمان، ظلّ الطريقة الوحيدة -وليس بالضرورة الأهم- التي يُعرّف بها الهنود المعاصرون الدين، على الرغم من التجربة الاستعمارية. عندما يبحث المتنازعون عن الحرية على أسس دينية، سواء كانوا يبحثون عن الاستقلالية أم المساواة / العدالة الاجتماعية في السياقات التي ذكرت، فإنّهم يشيرون إلى السلطة والانتماء والأخلاق مستعملين توليفات / تشكيلات متغيّرة. كان موضوع النزاعات، التي تدور داخل الكنائس الهندية المقسمة بسبب المذهب والأصل حول الشعائر (المظاهر الاحتفالية) وإدارة الأماكن المقدسة، كان في معظمه جدالاً حول تحديد من هو المؤهّل للمطالبة بالسيطرة على كليهما. ترجمت مطالبة الأسقف دانييل ويلسون (Bishop Daniel Wilson) الناجحة / الموفقة باستقلالية المؤسسات في ذلك السياق إلى اعتراف الدولة بسلطته داخل الكنيسة وسلطة المبشرين الأوربيين المسؤولين عن الطوائف الهندية. افترضت الطوائف الهندية مبدأ مختلفاً للطعن في هذه السلطة، إنّه مبدأ الملكية العامة؛ لأنّهم تكفّلوا ببناء الكنيسة، بحسب زعمهم، فهي ملكهم ويتعبدون فيها بالطريقة التي يرونها مناسبة. إنّ

هذا التعريف المشترك للملكية والعموم بُعدٌ يتجاهله تاريخ تحديث الدين في شبه القارة الهندية، تعريف قد يُعدّ منشطاً لجهود الهندوس، المسلمين والمصلحين الآخرين، الذين يسعون، طوال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إلى التحكم في المؤسسات الدينية وإزاحة كلّ من يَعدّونه فاسداً وأنانياً (لا يخدم المصلحة العامة) من الكهنة. إذا كان هذا رأي من يُستبعد أن يسمّى «أبا الهند الحديثة» راموهان روي (Rammohan Roy) (المتوفى 1833م)، فهو كذلك رأي المحامين والقضاة الناشطين أمثال غاجندراغادكار (Gajendragadkar). يبدو المصلحون الهندوس من هذا القبيل وكأنّما حققوا نصراً جزئياً في الثلاثينيات والستينيات، ومن ثم الجهود الحذرة المحدودة للمطالبة من جديد بالاستقلالية (والسلطة) من خلال إعادة تعريف أنفسهم كغير هندوس. مرت تلك الفترة، وما نراه اليوم مع ظهور نمط جديد من الهندوسية الشعبية هو تعريف قانوني وبيرقراطي للأقليات الدينية على أسس عرقية. يُعدُّ هذا التعريف في جزءٍ منه إجراء دفاعياً ضرورياً في إطار طغيان الأغلبية. وقد يكون، في جزء ثانٍ، كما ناقشت سابقاً، طريقة تعيسة للهروب من العدالة الاجتماعية، طريقة تحاكي الهروب الهندوسي الحذر خلال الخمسينيات والستينيات. أما التبعات فلم تتكشّف بعد بشكل كامل.

بلغ البحث في تغيير الدين في العالم الحديث نقطة نستطيع عندها رفض (فكرة) أن تكون هذه التطورات حدثت حصراً وانفردت بها الهند دون غيرها. لمّا علّق باحثون أمريكان مرموقون (بشكل سلبي في معظمه) على ميل السلطة القضائية الهندية غير اللائق إلى التدخل في المسائل الدينية في الستينيات، انفرد مارك غالانتر (Marc Galanter) بإثبات أن الحالة الهندية لم تكن فريدة من نوعها ولا حتى مختلفة عن الحالة الأمريكية. أشار غالنتار، مستبقاً طلال أسد (Talal Asad)، إلى أنه «لا يمكن لأي علمانية أن تكون غير منحازة إلى دين ما؛ لأن الدولة نفسها تضع الحدود التي على الحياد أن لا يجتازها». لكن مهما تكشفت كونية هذه الألغاز القانونية تظل هناك مسألة عدم دخولها

دائرة الضوء إلا في أوقات بعينها وفي أطر محددة. لتفسير توقيت هذه الأزمات الفكرية والسياسية يتوجب علينا، بطبيعة الحال، الإشارة إلى الأحداث الجيو-سياسية والتيارات، لكن ربّما استطعنا أيضاً إثبات أهمية المحتوى الاجتماعي. مثلاً، قد يبدو، كما تشير سوليفان (Sullivan)، أن الأمريكان قد تفطنوا فجأة لوُجود إشكالية ليست بجديدة ولا فريدة من نوعها؛ لأنه كما حدث في الهند، كانت النصوص الدستورية حول الحرية الدينية، والسعي وراء الاستقلالية من طرف الطوائف الدينية، حاضرة دائماً منذ اللحظة التي ولدت فيها كل واحدة من الدولتين (القوميتين). أتساءل: لماذا لا يكون السؤال الذي يجب أن يطرح في البحث عن تفسير للنزاعات حول الحرية الدينية لماذا الآن وليس لماذا؟ إذا كان قدر حرية الضمير أن تكون، كما يقترح إيفان هايفيلي (Evan Haefeli)، في مساهمته في هذا الجزء، ظاهرة حزبية (بشكل لا مفر منه)، فإذاً أي جزء من مكونات التوازن الحزبي اهتز في الولايات المتحدة قبل (20) عاماً في الوقت الذي شهد قضية قسم التشغيل ضد سميث (Smith)؟ لا يمكن أن يكون الفزع من الإسلام الذي ظهر عقب (11/ 9) وآثاره المتعددة سبب كل شيء.

كما بيّنت، كان في الهند سياقات (أطر) عرقية واجتماعية وسياسية خاصة لنشر حجج المطالبة بالحرية الدينية في شكلها البديل، استقلالية المؤسسات والعدالة الاجتماعية. بعض هذه السياقات معروف أكثر من غيره مثل التغيير القانوني للطقوس الهندية والنظام الاجتماعي الذي عرف الاستعمال المتكرر للبند (للفصل) (26) في الخمسينيات والستينيات أو السياسات المتداخلة للقومية العرقية والاعتراف بالعرق، ما أدّى إلى التمسّك بالفصلين (26) و(30) من طرف أولئك الذين اتحدوا تحت التسمية البيرقراطية: المؤسسات التعليمية للأقليات. أدّى هذا التحول إلى إعادة توجيه الحراك الاجتماعي من طرف الجماعات المهمشة من المعابد إلى الوسائل المادية للتطور الاجتماعي؛ المرافق التعليمية، والوظائف الحكومية،

والتمثيل السياسي ونصوص قانونية تحمي التمييز الإيجابي. خلال رحلة البحث عن الاستقلالية -غالباً عن السلطة الرقابية للجامعات التي تنتسب إليها- أو الإعفاء من القواعد المبنية على سياسة التمييز الإيجابي، كانت هذه المؤسسات تشبه في تصرفاتها إلى حدّ كبير التحالفات الدينية ما بعد سميث في الولايات المتحدة، وحقّقت في ذلك بعض النجاح. يبدو أن الهند أصبحت تشبه أمريكا أكثر في نصف القرن الأخير.

مراجع مختارة:

- Bateman, Josiah, The Life of Daniel Wilson, London, John Murray, 1860.
- Chatterjee, Nandini, The making of Indian Secularism: Empire, Law and Christianity, 1830-1960. Basingstoke, UK: Palgrave, 2011.
- Forrester, Duncan, Caste and Christianity: Attitudes and Policies of Anglo-Saxon Protestant Missions in India, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Galantar, Mark, "Hinduism, Secularism and the Judiciary", Philosophy East and West21, no.4 (1971): 467-87.
- Hasan, Zoya, "Gender Politics, Legal Reform, and the Muslim Community in India", In Resisting the Sacred and the Secular: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia, edited by Patricia Jeffery and Amrita Basu, 71-86, New Delhi: Kali for Women, 1999.
- Hudson, D. Denis, Protestant Origins in India: Tamil Evangelical Christians, 1706-1835, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Litt, Jurgen, Ancharlott Eschmann, Gayacharan Tripathi, and Herman Kulke, eds The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa, New Delhi: Manohar, 1978.
- Mudaliar, Chandra, State and Religious Endowments in Madras, Madras, India: University of Madras, 1976.



القسم الثالث

القانون والسياسة

مقدمة

Peter G. Danchin

يتميز الخطاب القانوني والسياسي المعاصر حول الحرية الدينية بعدد من المزاعم المعيارية. في الوقت الذي يتمسك فيه الخطاب بمفاهيم الحياد والعلمانية والحرية والحقوق، يزعم (الخطاب) أنه حدد لنفسه موقعاً عالمياً ممتازاً أسمى، نوعاً ما، أو متحرراً من كل الحالات الطارئة وفوضى السياسة والثقافة والدين وحتى من التاريخ نفسه. لكن، كما تبين المقالات في هذا القسم، من الخطأ أن تتصور الحرية الدينية مبدأً وحيداً وثابتاً يوجد خارج الثقافة والجغرافيا أو العلاقات بين القوى؛ فالحرية الدينية تُعدُّ، على الأرجح، مفهوماً عنيداً ومتفرعاً يُكتشف من خلال روايات متباينة في أنظمة سياسية مختلفة. يُسلّط كل واحد من هذه المقالات الضوء على كيفية تعايش مسارات تاريخية وقصص نسب مختلفة داخل خطاب الحرية الدينية بشكل عام، فتغرق أحياناً، وتطفو أحياناً أخرى بطرق مفاجئة لتعكس الصراع والنضال السياسي المعاصر.

الجانب المذهل المشترك بين هذه المقالات هو نوع السياسة و(الأنانية) الذاتية السياسية التي تظهر عندما تُفهم الحرية الدينية كحق يُتنازع عليها. فعلاً، يختلف مفهوم الحق في الحرية الدينية كثيراً عن الأسباب التي تستند إليها التفسيرات الدينية والسياسية والقضائية التي تنشأ في سياق التسويات

الدينية الوطنية. جرت العادة على أن يُسند إلى العلاقة بين الدولة والدين مرتبة المسألة السياسية التي يتفاوض بشأنها ويتصارع عليها ممثلو مؤسسات الدولة والطوائف الدينية والتقاليد. لكن مفهوم الحق يعني علاقة قانونية/أخلاقية بين الدولة وبين فرد ينتمي قانوناً إلى هذه الدولة وصاحب حقوق، كما يعني تبريراً يمثل خلفيةً ليس للحق نفسه فحسب، بل كذلك لوظيفته المميزة في إلزام الآخرين بالواجبات الملازمة للحقوق.

تلاحظ وحيدة أمين (Waheeda Amien) في هذا الجزء انعكاساً لكلا المسارين في الفصل الخامس عشر من وثيقة الحقوق في جنوب أفريقيا ما بعد الميز العنصري. يحمي هذا الفصل، من جهة، حق كل فرد في حرية الضمير والدين والفكر والعقيدة والرأي، في حين يسمح، من جهة أخرى، بسن قانون يعترف بالزواج الذي يُعقد وفق أي تقليد أو أي نظام قانوني، سواء كان هذا النظام دينياً أم شخصياً أم عائلياً، ويسمح كذلك بأي نظام قانوني وعائلي وفق أي تقاليد أو يتقيد به أشخاص يدينون بدين بعينه. جميل جداً أن نلاحظ كيف تكتشف بين النضالات الحالية وأنواع من العمل المشترك بين دولة جنوب أفريقيا والطوائف الإسلامية هناك من أجل إصلاح قانوني يهدف إلى الاعتراف بالزواج الإسلامي، وكيف تختلف هذه السياسة بشكل واضح عن الاجتهادات القانونية الرسمية التي تتأسس على الحقوق التي طورتها المحكمة الدستورية بمقتضى المادة الخامسة عشرة.

نادية مرزوقي، أيضاً، تصف كيف أن الحق في الحرية الدينية لم يكن القاطرة (القوة الدافعة) في الثورة التونسية، ولا حتى بارزاً في خطاب الحزب السياسي الإسلامي الحاكم «النهضة». كنا نرى، بدلاً من ذلك، جهود النهضة والمفكرين التونسيين لإعادة تعريف الإسلام المعاصر كـ«مصدر مشروع أخلاقي وثقافي مشترك للفحص الجماعي للذات والإصلاح». مشروع ترى المرزوقي بصدق ووضوح أنه مبني على «رواية أخلاقية للحداثة... يؤدي فيها الإيمان الجماعي الصادق الدور المحوري». على غرار الجدل العسير

المتقطع الذي يتكشف في جنوب أفريقيا نلاحظ الشكل السياسي المميز والاحتجاج الذي تصاعد على إثر جهود بذلتها «النهضة» لتضمين نص جديد في الدستور التونسي يعترف بالشريعة كـ«مصدر أساسي للتشريع»، ويحد من حرية التعبير على أسس دينية معينة بعينها.

تُسلّط المقالات الأخرى المزيد من الضوء على حدود اعتبار كل واحدة من هذه المسائل المهمة -موضوع الحقوق، مجاله المعياري، وتبريره نظرياً- مسائل متنازعاً عليها أساساً. غالباً ما يفترض ضمنياً أن المعني بالحقوق هو الفرد، ومجال الحق الضمير أو العقيدة وتبريره، إما العقل القاطع كما نفهمه من كلام كانط، وهو حق ذاتي مبدئياً يعطيه الفرد لنفسه طبقاً للقانون الأخلاقي العالمي (الالتزام غير المشروط بأوامر قانون حرية الاختيار)، وإما نوع من العقل الطبيعي الذي يثمر الحق الموضوعي في حرية الضمير طبقاً للقانون الطبيعي.

تتعايش هذه التناقضات الخفية بين التصورات الذاتية والموضوعية للحقوق وبين الاستقلالية والضمير (الموضوع الحقيقي للحقوق) داخل فكرة واسعة مجردة، فكرة «الحق في حرية الدين أو المعتقد»، وتساعد في توضيح كل من قوة الخطاب والازدواجية التي يتميز بها. تصف مقالات إليزابث كاستلي (Elizabeth Castelli) ووينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan)، إذاً، بكل وضوح التصورات الكاثوليكية الأمريكية والنشاط في مجال الحق في الحرية الدينية. من المفارقات، كما تلاحظ سوليفان، أن يتبنّى (يقرّ) الأساقفة الكاثوليك أولوية الفقرات التي تهتم بالدين في التعديل الأول (حريتنا الأولى) بالكيفية نفسها التي يتحدّون بها شبح «الإنسانية العلمانية» المخيف. ومن الواضح أنهم يفعلون ذلك من وجهة نظر رواية تنويرية مهيمنة تفترض أن هذه الحرية «لنا/ ملكنا» بصفة خاصة (أمريكا الحارس الخاص للحرية)، وهي أيضاً كونية (تصلح لـ«كل الدول والشعوب التي تتوق إلى الحرية»). وكما يلاحظ كاستلي (Castelli) بشكل قاطع، تبدأ

احتفالات «أسبوعا الحرية» (Fortnight of Freedom) التي أعلن عنها الأساقفة الأمريكان في (2012م)، يوم العيد الذي يشترك فيه القديس جون فيشر والقديس توماس مور (St. John Fisher) و(St. Thomas More)، شهيدين وقفا في وجه السلطات الفاسدة في الدولة، وتنتهي يوم عيد الاستقلال الأمريكي، وهكذا تجمع «التقويم الديني والتقويم الوطني حول النضال الشامل من أجل الحرية الدينية». بعد الاتفاق على هذه الأسس، بدأ الأساقفة حملة سياسية وثقافية نشطة للاعتراض على موضوع ومعنى ومجال وتبرير هذا الحق، معركة تخاض حتى النهاية في مؤسسات الدولة الإدارية منها والتشريعية، وفي الأخير في المؤسسات القضائية.

هل يمثل الفرد الموضوع الوحيد للحقوق، أم هل تشتمل الحقوق على الجماعات والمؤسسات بما فيها الكنيسة؟ إن تضمنت الحقوق بعض روايات «استقلالية الكنيسة»، فماذا ستفعل الدولة عندما تتعارض حقوق الفرد مع حقوق الكنيسة؟ ماذا على الدولة فعله، مثلاً، عندما تؤدب الكنيسة أحد أفرادها أو تطرده بطريقة فيها حدّ أو انتهاك لحرية ضمير الفرد؟ كيف ستقوم الدولة بالتحكيم (بدور الحكم) في هذا النوع من الصراع المعياري الذي يظهر في صلب الحق في الحرية الدينية نفسه بينما تظل وفية لمنطق الحياد تجاه الدين وكونية الحقوق التي بنيت عليها؟

تكشف كل هذه الأسئلة، كما يُبين مقال لوري بيمان (Lori Beaman) مدى بعد النظرية المدنية (عكس السياسية) ونظرية حرية العمل الأمريكية، التي طالما حظيت بالتقدير، عن الحياد والكونية، وكيف تعمل في الحقيقة لتُضمّن وتُرسّخ مفاهيم تاريخية وثقافية بعينها لكلّ من الدين والحقوق. تأخذ هذه الموضوعات حجماً أكبر في مقال بلّغريني (Pellegrini) الذي اختار فيه الانطلاق من قضية إيفرسون ضد الإدارة التعليمية (Everson V. Board of Education) الشهيرة؛ يبيّن هذا المقال كيف خلق «التركيب البيني (المشترك) لحل الكنيسة وحرية الممارسة شكلاً محدداً للعلمانية المسيحية في الحياة

العامة الأمريكية يرتبط مفاهيمياً وتاريخياً بـ «بروتستانتية مدنية حديثة مدجنة»، لكن يواجه، في الوقت نفسه، «المشهد المعاصر المتوحش للتعددية الدينية في أمريكا».

يتخلل المقالات موضوع الطرق المختلفة التي يعمل بها الحق في الحرية الدينية بوصفه تكنولوجيا حديثة للحوكمة، وجزءاً لا يتجزأ من سلطة الدولة القومية الحديثة. يمكن اعتبار أن كلاً من تركيبة الحق وتأويله من طرف المحاكم عبر طيف واسع من النظم القضائية، وبشكل واضح، يستند إلى فصل تأسيسي له أثر كبير في شكل السياسة الحديثة للحرية الدينية. يحدد العنصر الأول الذي يُعرف بمحكمة الضمير موضوع العقيدة الدينية والضمير كأشياء يحميها القانون حتماً، بينما يعرّف العنصر الثاني (المجال الخارجي) بالمكان الذي يخضع فيه التعبير أو المظهر الخارجي للعقيدة لتنظيم وترخيص الدولة.

يمكن القول: إن قضية قسم التشغيل ضد سميث (Employment Division v. Smith)، التي قضت فيها المحكمة العليا الأمريكية، والتي طبعت سياسة الحرية الدينية في نظر (Sullivan)، انبنت (منطقياً) على هذا الفصل بالقدر نفسه الذي انبنت عليه قضايا ساغيناي ضد الحركة اللائكية في كيبك وقضية ر. ضد مؤسسة إدوارد للكتب والفنون المحدودة (Saguenay c Movement laique québécois et R.v. Edwards Books and Arts Ltd) في كندا التي تناولها بيمان (Beaman) بالتحليل. تُبين مساهمتي هذه كيف يرسم قرار اتخذته المحكمة العليا الأمريكية مؤخراً في قضية هوسانا-تابور ضد لجنة تكافؤ الفرص في الشغل (Hosanna)-(Tabor v. EEOC) فصلاً مماثلاً للفصل الذي قدمته المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان لتبرير أحكامها المتناقضة في قضيتي دحلاب ضد سويسرا (Dahleb v.Switzerland)، ولاوتسي ضد إيطاليا (Lautsi v. Italy) الشهيرتين. تؤكد المحكمة العليا أن تمسكها السابق في قضية سميث بأن الحق في الحرية الدينية لا يتطلب إعفاء

أو مصالحة مع ما يعرف بالقوانين المحايدة التي تطبق بشكل عام انحصر في تلك القضية في "الأعمال البدنية الخارجية، بينما تعلقت قضية مدرسة هوسانا-تابر ضد لجنة تكافؤ الفرص في الشغل بـ«تدخل الدولة في قرار داخلي للكنيسة يؤثر في العقيدة ورسالة الكنيسة نفسها». نرى في هذه السلسلة من التحركات إمكانية الطعن الأولى في موضوع ومعنى الحق (في الحرية الدينية)، ونرى، في الوقت نفسه، كيف أن هذا النمط من التفكير يتأسس على، ويعيد ترسيخ الفصل التأسيسي الخفي بين الإيمان الباطني والمظهر الخارجي الذي تُعرف به ممارسة السلطة العلمانية الحديثة.

من نتائج (آثار) هذه التركيبة المعيارية أنها تؤدي في النهاية إلى تفضيل العقائد والقيم وممارسات تقاليد دين الأغلبية في أيّ نظام سياسي، وتكفل إيواء قيم وحساسيات الأغلبية في مادة قانون الوطن ذاتها. توضح هذه النزعة، التي تتصف بها كلّ هيئات فقه القضاء، ضرورة التضافر (تشابك) الديني والعلماني الذي يميز كلّ النظم السياسية الحديثة، على الرغم من اختلاف نمط العلاقة بين الدين والدولة.

وفي الختام يمكن أن نرى أن الهندسة المفاهيمية للحق في الحرية الدينية قد تأسست على مفارقة (تناقض): من جهة يقال إن الحرية الدينية محايدة تجاه الدين، ويمثل الحياد في الواقع القوة الدافعة لخطاب الحرية الدينية المعاصر سواء كان السياق أخلاقياً، قانونياً أم سياسياً. ومن جهة أخرى نرى أن الحرية الدينية تتدخل (متورطة) بصفتها تقنية من تقنيات الدولة الحديثة والحوكمة القانونية العالمية في تنظيم الدين. يقترح هذا المقال اعتبار هذا التوتر بين التحصين والتنظيم أمراً (داخلياً) من صلب مبدأ الحرية الدينية ذاته، ويستخدم لخلق التناقضات والتضاربات المميزة التي نراها تنشأ في النزاعات حول معناها - مبرراتها وتحقيقها.



الفصل الخامس عشر

معالجة الحرية الدينية
في جنوب أفريقيا بعد التمييز العنصري «أبارتايد»

Waheeda Amien

لا يتركز الجدل حول الحرية الدينية في جنوب أفريقيا حول إلى أي مدى يمكن استبعاد الدين، وإنما حول مدى استيعابه. وقد استعملت عبارة «المجال العام» في سياق هذا المقال لأشير إلى المجال الذي تنظمه الدولة.

إن استعداد ورغبة جنوب أفريقيا في احترام الحرية الدينية ليس في المجال الخاص فحسب؛ بل كذلك في المجال العام نتيجة مباشرة لتاريخ البلاد المثقل بالتمييز العنصري أثناء الاستعمار والأبارتايد. عندما كان التمييز على أساس العرق السمة البارزة، كان التمييز على أساس الدين كذلك مثيراً للاشمئزاز كانت المسيحية الديانة المهيمنة، وكانت الحكومة الاستعمارية والعنصرية «أبارتايد» يستخدمونها لتبرير القوانين القمعية. مثلاً، الزيجات التي لا تتم بحسب المعايير المسيحية مثل الزوجة الوحيدة وشرط اختلاف جنس المتزوجين كانت تُعدّ علاقات غير حضارية وغير جديرة بالاعتراف قانونياً. إذاً، من المحتمل ألا تحظى الزيجات المتعددة، مثل الزيجات الإسلامية والهندية واليهودية والتقليدية الأفريقية والزيجات المثلية كذلك، بالمكانة المفضلة التي تحظى بها الزيجات المسيحية.

كان من الضروري انتظار قدوم الديمقراطية سنة (1994م)، واعتماد الدستور النهائي لجنوب أفريقيا في (1996م) ليتم الالتزام بالنهوض بمجتمع يُفترض ألا يبجل ديناً على آخر، ويحترم ويقدر ويحتفي بالتنوع الديني. يتضح هذا في العديد من أقسام الدستور منها ما يأتي:

1- تشير ديباجة الدستور إلى «الله». يدعو الدستور الله أن يبارك شعب جنوب أفريقيا ويحميه. في المخطط (برنامج العمل 2) يسمح الدستور لمن يؤدي القسم بأن يقسم بالله، أو أن يقدم مؤيداً كحل بديل. تُعدّ الإشارات إلى الله اعترافاً بوجود الدين وقيمته العالية في حياة العديد من المواطنين في جنوب أفريقيا.

2- تكفل الفصول 9 (1) و9 (3) احترام التنوع الديني؛ يضمن الفصل 9 (1) المساواة في التعامل لمختلف الديانات. يُعرِّف الفصل 9 (3) الدين كأساس للتمييز الظالم. إضافة إلى ذلك يحد الفصل 16 (2) (c) من حرية التعبير بمنع التشجيع على الكراهية على أساس ديني.

3- بشكل خاص، يحمي الفصل (15) (1) الحق الشخصي في الحرية الدينية، ويحمي الفصل (13) (1) الحق الجماعي للطوائف في ممارسة أديانها وبعث الجمعيات الدينية والحفاظ عليها.

4- يعتبر الفصل 35 (2) (F) (iii) زيادة في النهوض بالحرية الدينية: يمنح هذا الفصل المحتجزين والمساجين الحق في التواصل مع المرشدين الدينيين، ولا يحول الفصل 235 دون مطالبة الطوائف الدينية بحق تقرير المصير.

5- يهيئ الفصل 181(b) (ii) لإنشاء (بعث) لجنة للنهوض بحقوق الجماعات الثقافية والدينية واللغوية وحمايتها لتعزيز الديمقراطية الدستورية.

6- يُمكّن الفصل 6 (5) (b) (ii) من تأسيس (مجلس للغات، في عموم جنوب أفريقيا، للنهوض باللغات التي تستعمل، فيما تستعمل، لأغراض دينية.

7- ينص الفصل 15 (2) على السماح بأداء الطقوس الدينية في المؤسسات الحكومية والمؤسسات التي تتلقى مساعدة من الدولة.

8- وأخيراً، يسمح الفصل 15 (3) بسنّ تشريعات تعترف بالزيجات الدينية أو نظم القوانين التي تهم الفرد أو العائلة. هكذا يسهل الدستور خلق مجتمع نصف-علماني يتضمن تقاطعاً بين الدين والدولة، ويشجع الدولة على الإنفاق على الدين.

لضمان عدم استخدام الطوائف الدينية للفصول 15 (3) (a) و 31 (I) لإضفاء شرعية على ممارسات دينية (عدوانية) في نظر الدستور تمّت إضافة قيود (حدود) داخلية. ومن ثم يفرض الفصل 15 (3) (b) على أي تشريع (قانون) يهدف إلى الاعتراف بالزيجات الدينية الرئيسة أو نظم القوانين التي تتعلق بالأفراد أو العائلة أن تتسق مع القوانين الدستورية الأخرى. بالطريقة نفسها يشترط الفصل 13(2) أن يسمح للجماعات الدينية بتأسيس الجمعيات الدينية والمحافظة عليها والانخراط فيها وممارسة شعائرها فقط ما دامت لا تتعارض مع مدونة الحقوق.

يُحيل كلٌّ من هذين التحديدين (القيدين) الداخليين، فيما يحيل عليه، على الحق في ألا تكون ضحية التمييز على أساس الجنس و/أو الجندر. إذاً، هكذا يسعى كلا التحديدين إلى ضمان عدم تغلغل القواعد والممارسات الدينية التي تخلق تمييزاً على أساس الجندر في الإطار القانوني لقانون العائلة في جنوب أفريقيا. يتجه (يوجّه) الاهتمام في هذا المقال إلى الحرية الدينية كما تضمنها الفصلان (15) و(31). في البداية سألخص مقاربة القضاء في جنوب أفريقيا للحرية الدينية. بعد ذلك سوف أهتم، من خلال الزواج الإسلامي والطلاق، بالكيفية التي حاولت بها جنوب أفريقيا وضع الفصل 15 (3) قيد التنفيذ.

الفقه القانوني للحرية الدينية:

يستند الفقه القانوني حول الحرية الدينية في جنوب أفريقيا إلى أربع قضايا نظرت فيها المحكمة الدستورية: س. ضد لورنس، نيغال، سولبرغ

(S v. Laurence, Negal, Solberg 1997)؛ التعليم المسيحي في جنوب أفريقيا ضد وزير التعليم (Christian Education South Africa v. Minister of Education 2000)؛ برنس ضد الرئيس، الجمعية الحقوقية بكايب وآخرون (Princev. President, Cape Law Society and others 2002)؛ و(MEC) للتعليم، كوازولو ناتال، وآخرون ضد بيلاي (MEC for Education, KwaZulu-Natal, and Others v. Pillay 2008). أوّلت المحكمة الدستورية النصوص القانونية حول الحرية الدينية على أنها تسمح لدولة جنوب أفريقيا بتقديم العون المادي للمؤسسات الدينية، وتسمح بإقامة الشعائر في المؤسسات الحكومية والمؤسسات المدعومة من الدولة، بشرط أن لا يتم ذلك بالإكراه. يجب أن لا يشعر أعضاء المؤسسة الحكومية أو المدعومة من الدولة التي تقام فيها الشعائر بأنهم (مجبرون/ مكرهون) على أداء المناسك الدينية التي تقام داخل المؤسسة.

تشترط المحكمة، في الحالات التي تنهض فيها الدولة بالدين وتعززه، أن يتم ذلك على أساس العدل (المساواة). إذاً، إذا سُمِح بأداء الشعائر الدينية في المؤسسات الحكومية أو المدعومة من الدولة، وجب أن تتساوى الأديان المختلفة في فرص أداء الشعائر، وألا يعطى دين أولوية على غيره (من الأديان).

هكذا تضم دولة جنوب أفريقيا شكلاً من العلمانية أسميتها العلمانية الجامعة التي تؤوي الدين في المجال العام، على عكس ما أسميه العلمانية الحصرية (الرافضة) التي تتضمن فصلاً صارماً بين الدين والدولة في المجال العام.

تؤيد المحكمة الدستورية كذلك فكرة أنّ حماية الحرية الدينية ترتبط ارتباطاً وثيقاً باحترام التنوع الديني، وأن الحرية الدينية يجب أن تحظى في النهاية بالحماية القصوى. كما ذكر في المقدمة، يُعدّ احترام التنوع الديني مكوناً مهماً من الديمقراطية الجنوب أفريقية نظراً لماضيها العنصري. إذاً،

احترام التنوع الديني كذلك يُعدّ مهمّاً جداً لحماية كرامة الإنسان والنهوض بها.

تعترف المحكمة الدستورية، في الآن نفسه، بأن الحرية الدينية ليست مطلقة. عندما تتعارض (الحرية الدينية) مع حق آخر، تشترط المحكمة اللجوء إلى اختيار موازنة لتأمين إيواء مقبول للحرية الدينية. وهذا يعني أن على المحكمة مراعاة المصلحة العليا للقانون والوسائل التي تستعمل في خدمة أهداف القانون. تشتمل الموازنة كذلك، من جهة أولى، على عدم وضع الأفراد والطوائف الدينية في موقف يجدون فيه أنفسهم مجبرين على الاختيار بين عقيدتهم والقانون، ومن جهة أخرى، عدم تمكين الأفراد والجماعات الدينية من النهوض بممارسات عنيفة باسم الدين.

على الرغم من الحماية الدستورية للحرية الدينية والتشريع الموضح في الفقرات السابقة، الذي طوّره النظام القضائي في أفريقيا الجنوبية، لا تزال المحاكم مترددة في التعامل مع مسائل تتعلق بالعقيدة (المذاهب) الدينية. فهي، مثلاً، تدع مسألة تحديد محتوى الدين للفهم (تأويل) الذاتي للتابعين. مع ذلك، إذا سنّت التشريعات للاعتراف و/أو تقنين الزواج الشرعي (الديني)، فربما كان على النظام القضائي في جنوب أفريقيا أن يركز بشكل واضح وصريح على مسائل تتعلق بالعقيدة الدينية. أنتقل الآن إلى مسألة الاعتراف القانوني بالقانون الإسلامي للعائلة الذي يشتمل على الزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال القصر والولاية عليهم أمثلةً على تقنين الزواج الديني.

المقاربة التشريعية للحرية الدينية:

عملاً بالفصل 15 (3) (a) بدأت حكومة جنوب أفريقيا مساراً يهدف لضمان الاعتراف بالزواج الإسلامي. ونظراً لضيق الحيز المكاني لهذه الورقة

سوف أهتم فقط بانعكاسات ما انبثق عن هذا المسار (الاعتراف بالزواج الإسلامي) على الحرية الدينية.

في (1999م)، تقريباً، كُلّفت لجنة إصلاح القانون الجنوب أفريقية (SALRC) (South African Law Reform Committee) بمهمة صياغة مسودة قانون يعترف بالزواج الإسلامي. صدرت الدعوة إلى اعتراف قانوني بهذا الزواج من جهات مختلفة منها الطائفة المسلمة والمجتمع المدني. أولاً، يُعدُّ هذا الاعتراف القانوني بالزواج الإسلامي في أعين المسلمين رداً للكرامة بعد فشل الاستعمار وحكومات الميز العنصري في اعتبار هذه المسألة (الزواج) جديرة بالاعتراف والحماية. ثانياً، طالب العديد من العلماء (رجال الدين المسلمين) بالاعتراف القانوني بالزواج الإسلامي رغبةً منهم في أن تكون القرارات التي يتخذونها بشأن قانون العائلة المسلمة قابلة للتنفيذ (قانونياً). ثالثاً، يطالب العديد من المسلمين وأعضاء المجتمع المدني باعتراف قانوني بالزواج الإسلامي حتى تتمكن زوجاتهم من النفاذ إلى كل المكاسب المدنية، التي تنعم بها نظيراتهنّ في القانون المدني. رابعاً، يعتقد نشطاء الجندر من المسلمين أن الاعتراف بالزواج الإسلامي يُمكّن الزوجات المسلمات من التأكيد على المطالبة بمكاسب يكفلها القانون الإسلامي، ولا يستطعن الاستفادة منها في الوقت الحالي. مثلاً، على الرغم من أن التشريع الإسلامي يعترف بقيمة العمل دون أجر الذي يؤدَّى في المنزل، لا يصر العلماء في جنوب أفريقيا على منح النساء هذا المكسب.

بعد مشاورات مكثفة مع الطائفة المسلمة في جنوب أفريقيا والمجتمع المدني العريض استمرت لعدة سنوات سلّمت لجنة (SALRC) وزير العدل والتطوير الدستوري (Department of Justice and Constitutional Development) (DoJ&CD) مشروع قانون حول الزواج الإسلامي سنة (2003م). بعد سبع سنوات، أدخلت وزارة العدل والتطوير الدستوري بعض التعديلات على المشروع الذي قدمته فيما بعد إلى مجلس الوزراء في أفريقيا

الجنوبية للموافقة (لإقراره). أقرّ المجلس المشروع المنقح (المعدّل)، ثمّ دُعي الشعب إلى تقديم مقترحات حول مشروع (2010م) بحلول (31) أيار/ مايو (2011م). إلى يومنا هذا لم تُعلم وزارة العدل والتطوير الدستوري الشعب بمصير المقترحات، ولم تقدم مسودة القانون إلى البرلمان للمناقشة.

هناك عدد من الملاحظات المهمة حول مسار الاعتراف المنشود بالزواج الإسلامي. سوف أركز في هذا المقال على اثنتين منها: الردود (التفاعلات) المختلفة على مشروعي (2003م) و(2010م) وأسباب تأجيل (المماطلة في) الاعتراف بالزواج الإسلامي.

تم التعبير عن آراء مختلفة رداً على نسختَي المشروع في السنوات العديدة الماضية. كان هناك فعلاً من يساند سنّ قانون يَعترف بالزواج الإسلامي، ومن كان يعترض على مثل هذا القانون. لكن المسألة أكثر تعقيداً لتعدد أوجه مساندة (المشروع) والاعتراض عليه، وقد فضحت شراكات مثيرة للاهتمام.

يمكن التعرف إلى العديد من اللاعبين المنتمين إلى الشق المعترض على نسختي المشروع (2003 و2010م). أبرز هؤلاء المعترضين هم المسلمون الذين يرفضون أيّ نوع من تقنين نظام العائلة الإسلامي من قبل دولة غير مسلمة، ويفضلون أن يظل الوضع كما هو عليه. بعبارة أخرى، يحبذون أن يستمر العلماء في ضبط قانون العائلة الإسلامي داخل المجال الخاص للطائفة. يناصر البعض تأسيس محكمة شرعية يرأسها أعضاء من العلماء مفوّضون لسنّ أحكام قابلة للتنفيذ من وجهة نظر القانون. ويدفع آخرون باتجاه بعث محاكم تحكيم إسلامي لإصدار أوامر تحكيمية قابلة للتنفيذ قانونياً فيما يخص قانون الأحوال الشخصية الإسلامي (Muslim Personal Law) (MPL) الذي يشتمل على القانون الإسلامي للعائلة والميراث في الإسلام.

هناك كذلك أولئك المسلمون الذين يشعرون بأن مدارسهم الفكرية ليس لها نصيب في مشروع القانون. تتّبع أبرز الأصوات المعارضة (المنشقة) التي

ظهرت مؤخراً التقاليد الشيعية، وتضم هذه الفئة أقلية من الطائفة المسلمة في جنوب أفريقيا.

يحتل العلمانيون المتسلطون، الذين يفضلون الفصل (الحازم) بين الدين والدولة، مكانة مرموقة في معسكر المعارضة. من المفارقات أن يجدوا أنفسهم يتعاضدون مع (يشدون على أيدي) المسلمين الذين يرفضون تدخل الدولة في شؤون الطائفة المسلمة.

المكون الأخير لمعسكر المعارضة هم المدافعون عن الجندر، الذين يتوقعون أن تكون مسودة القانون ذات معنى للجندر قبل النظر في مباركتها. يُعدّ النص، الذي يعترف بتعدد الزوجات، الذي يجادل العلمانيون في وجوب حذفه من المشروع مثلاً، غير ذي معنى للجندر. لكن يوجد في قانون الاعتراف بالزواج التقليدي عدد (120) لسنة (1998م) (Recognition of Customary Marriage Act RCMA) سابقة للاعتراف القانوني بتعدد الزوجات. يتضمن كل من (RCMA) ونسختي (2003م) و(2010م) من المشروع ضمانات للزوجة الثانية. على الزوج المقبل على زواج جديد مثلاً أن يطلب موافقة المحكمة على العقد الذي ينظم الزواج الجديد (اللاحق)، وأن يظهر أنه سوف يحافظ على المساواة بين زوجاته (أن يعدل بينهن). إضافة إلى ذلك، يجب أن تنضم الزوجة الحالية (الأولى) إلى الطلب (الموجه إلى المحكمة) ما يمنحها فرصة التعبير عن رأيها في الزواج القادم (التالي). بناء على هذه الضمانات، إذا تم الطعن في مؤسسة تعدّد الزوجات، فمن المحتمل أن ترى المحكمة الدستورية أنها قد «تحققت بشكل معقول».

في المقابل، هناك ناشطون جنسانيون من المجتمع المدني ومن الطائفة المسلمة يساندون سن قانون يعطي الزواج الإسلامي الإقرار القانوني. إنّهم يقرون بأن نسختي المشروع (2003م) و(2010م) قابلتان للتشكيك من حيث المساواة بين الجنسين. ولكن أثبت (حاجّ) هؤلاء الناشطون أنه إن تمت المصادقة على أي من النسختين فسوف توفر للنساء حماية أكبر مما لهن

الآن. يعتقد الناشطون الجنسانيون أن إقرار مسودة القانون سيخلق فرصة لتحديات دستورية للأحكام المثيرة للجدل من حيث علاقتها بالجندر. إن أكثر شيء يشغل بال الناشطين في مشروع (2010م) يتعلق بعدم التساوي في خيارات الطلاق للنساء والرجال والعدد المحدود للمصادر التي يقرُّها المشروع كمصادر يعتمد عليها في تأويل التشريع الإسلامي.

على الرغم من أن مشروع (2010م) يقر أشكالاً مختلفة للطلاق للرجال والنساء، فهو لا يعطي النساء حق التنصل من أزواجهنّ والحصول على سراح من الحياة الزوجية مثل الرجال. من بين الأحكام التي ينص عليها مشروع (2010م) هناك نص يمنح الزوجة حق الخلعة (طلاق لا يستجوب وجود خلل في الحياة الزوجية)، وهو حق متوافر للزوجة بشرط أن يوافق الزوج على التعويض المالي الذي على الزوجة دفعه للزوج حتى تتمكن من الخروج من الحياة الزوجية. في المقابل، يستطيع الزوج أن يطلق زوجته بموجب «الطلاق» (تنصل الزوج من زوجته حتى وإن لم يكن الطلاق مبنياً على إخلال) دون الحاجة إلى موافقة الزوجة.

هناك في الوقت نفسه تأويل لا يتعارض مع الجنسانية (الجندر) ويمكن تبريره من وجهة نظر الدين للخلعة، وهو غير مضمن في المشروع. تستطيع الزوجة، بحسب هذا التأويل، التحرر من العلاقة الزوجية إذا أعادت مهرها (إلى زوجها) دون الحاجة إلى موافقة الزوج على المبلغ الذي يعاد إليه. ومن ثم إذا حصل تشكيك في الخيارات غير العادلة للطلاق دستورياً، فقد تتبنّى المحكمة تأويلاً يتسق مع الجندر (الجنسانية) للخلعة؛ لأنه يوازن الطلاق ويضمن التساوي في خيار الطلاق للمرأة. لأن سنّ تشريع للاعتراف بالزواج الإسلامي وتقنينه سوف يُحضر تأويل القانون إلى القضاء. سوف يتوجب على القضاء تأويل القانون بطريقة تتفق مع مقتضيات الدستور. إذاً، إذا توافر تأويل يمكن تبريره دينياً ولا يتعارض مع المساواة بين الجنسين مثل تأويل الخلعة المتسق مع الجنسانية الذي ذكر سابقاً، فقد نجد للقضاء مبرراً دستورياً،

ويصبح القضاء مجبراً على تبني هذا التأويل. هذا يعني أيضاً أن القضاء سوف يحيد عن مقاربة التعامل الحذر مع المسائل التي لها علاقة بالمذاهب الدينية.

مصدر آخر للقلق يسلط عليه الناشطون الجنسانيون الضوء يتمثل في (احتواء) مشروع (2010م) المصادر الأساسية الأولى والثانية للتشريع الإسلامي دون غيرها، نخص منها بالذكر القرآن (الكتاب المقدس)، والسنّة (أقوال وأفعال الرسول محمد ﷺ)، والقياس (الاستنتاج بناء على نظير)، والإجماع (ما اتفق عليه علماء المسلمين). لا يتضمن المشروع المصادر الثانوية (الفرعية) التي منها، على سبيل المثال، المصلحة العامة، والاستحسان (الحذر في تخفيف قاعدة قد ينتج عنها ضرر)، والعرف والعادة (العادات والممارسات السائدة في الطائفة). ربما لا تتطرَّق القواعد المشتقة من المصادر الأولى والثانية للتشريع المذكورة آنفاً إلى حقائق القرن الحادي والعشرين؛ قد ينتج عن الاعتماد على هذه المصادر استمرار القواعد المحافظة التي تعمل ضد (مصلحة) المرأة. لذا، أصبح من الضروري تضمين عدد غير محدد من مصادر التشريع الإسلامي لضمان تطوير التشريع وتطبيقه بشكل يراعي (مصلحة) المجتمع.

المكون الثالث -وخاصة الأعضاء المعتدلين من العلماء- يُعدُّ الأكثر وضوحاً داخل المعسكر الذي (يُعدّ العلماء بصفة خاصة العنصر الأكثر وضوحاً من بين المساندين...) يساند سن تشريع يعترف بالزواج الإسلامي. يبدو أن هذا الفريق يمثل أغلبية المشرعين المسلمين من علماء جنوب أفريقيا؛ إنهم يتفهمون أن مسلمي جنوب أفريقيا أقلية تعمل في إطار دستوري، وأن أي اعتراف بقانون الأسرة المسلمة لا يتم إلا داخل هذا الإطار. لذلك تجدهم يسعون إلى تضمين المبادئ التي تحكم الزواج في مسودة القانون بشكل ينتج توازناً بين (متطلبات) الدستور ومتطلبات الإسلام. لهذا السبب كان المعتدلون من العلماء يساندون مشروع (2003م)؛ لأنه يمثل في نظرهم توافقاً معقولاً.

مع ذلك أعرب أعضاء العلماء المعتدلون عن عدم رضاهم عن مشروع (2010م)؛ لأنه يحيد عن مشروع (2003م) بشكل كبير بطريقتين: أولاً، يسمح مشروع (2003م) بأن يترأس القضايا التي تنتج عنه قضاة مسلمون من بين القضاة العلمانيين (يجلسون مع) يساعدهم خبراء في التشريع الإسلامي كمستشارين. لكن تم حذف شرط وجوب أن يكون القاضي مسلماً، وشرط أن يُقضى بمساعدة خبراء في التشريع الإسلامي من مشروع (2010م). يرى المعتدلون من أعضاء العلماء أن حذف الشروط المتعلقة بالقاضي المسلم وبالاستعانة بخبراء في التشريع الإسلامي سيجعل أيّ قرار يتخذ طبقاً لمشروع (2010م) من طرف القضاء العلماني غير إسلامي. هكذا يبدو مشروع (2010م) أكثر علمانية من مشروع (2003م). في الوقت نفسه يفيد (يشير) تضمين المصادر المعتمدة في التشريع الإسلامي، ولم تكن مضمنة في مشروع (2003م)، أنه من جوانب أخرى، يُعدّ مشروع (2010م) أقرب إلى الإسلام. ليس هناك سبب واضح لقيام وزارة العدل والتطوير الدستوري (DoJ&CD) بهذه التغييرات؛ لأن مشروع (2003م) كان نتيجة مفاوضات مكثفة مع تشكيلة من أصحاب الشأن (الشركاء). ربما جرت محادثات خاصة مع العلماء أسفرت عن تضمين مصادر تشريع إسلامية محددة في مشروع (2010م). ربما كان عناصر من داخل وزارة العدل يعترضون على ما قد يبلغ حد بعث هيئة تحكيمية (قضائية) مسلمة تقضي في مسائل من مشمولات القانون المتعلق بالزواج الإسلامي. لا نستطيع عند هذه النقطة إلا أن نخمن.

ثانياً، يشترط مشروع (2003م) مساعي صلحية إلزامية تسبق الذهاب إلى المحاكم، في حين يقترح مشروع (2010م) وساطة تلقائية (تطوعية) تساعد الأطراف على حل خلافاتهم قبل اللجوء إلى المحكمة. يسبب هذا التغيير الأخير إشكالاً بالنسبة إلى العلماء لأنهم على الأرجح يرون في الوساطة وسيلة قد يؤدّون من خلالها دوراً حاسماً في إدارة الخلافات المتعلقة بالزواج الإسلامي.

إلى حد هذا التاريخ لم تقدم وزارة العدل والتطوير الدستوري رسمياً أيّ سبب لعدم الاعتراف القانوني بالزواج الإسلامي بعد عشرين سنة من حلول الديمقراطية، وتحديداً منذ تمّ الاعتراف بالزواج التقليدي والزواج بين المثليين. يبدو أن الاعتراف بالزواج الإسلامي لا يزال يراوح مكانه وأحد أسباب ذلك هو تعامل حكومة جنوب أفريقيا مع آراء العلماء المعتدلين على أنها تعبير عن وجهة نظر الطائفة المسلمة. هكذا يبدو من المحتمل جداً أن يكون اعتراض المعتدلين من العلماء على مشروع (2010م) السبب الذي وضع مرة أخرى مسودة القانون على قائمة الانتظار السياسية (في مؤخرة اهتمامات السياسيين).

السبب الآخر المحتمل لتأجيل إقرار أي من نسختي المشروع هو عدم توافر الإرادة السياسية لدى حكومة جنوب أفريقيا لتسن قانوناً يعترف بالزواج الإسلامي. أولاً، كانت الحاجة السياسية للاعتراف بالزواج التقليدي ملحة؛ لأن معظم سكان جنوب أفريقيا من الأفارقة السود. لكن يبدو أن هذه الضرورة السياسية نفسها لا توجد بالنسبة إلى الأقليات الدينية بما فيها الطائفة المسلمة التي تمثل (1,5%) من مجموع سكان جنوب أفريقيا. ثانياً، شغل العديد من السياسيين منصب وزير العدل والتطوير الدستوري منذ (2003م)، ويبدو أن تقدم أو توقف مسار الاعتراف بالزواج الإسلامي يُعزا إلى ميولهم السياسية الشخصية بشأن وجوب اعتراف و/أو تنظيم الدولة لزواج الأقليات الدينية. ثالثاً، تطفو مسألة سنّ قانون يعترف بالزواج الإسلامي على السطح أيام الانتخابات عندما يسعى الحزب الحاكم لكسب أصوات المسلمين. لكن في سباق انتخابات (2014م) الوطنية وفي المقاطعات (الأقاليم) بدا أن الحزب الحاكم تبنى مقاربة مختلفة، وبدلاً من تسليط الضوء على مشروع قانون الزواج الإسلامي، كما فعل في فترات سابقة، سعى إلى تشجيع أعضاء العلماء على ترسيم أنفسهم كعدول (ضباط) زواج على معنى الفصل (البند) (3) من قانون الزواج (25) لسنة (1961م). يمكن الفصل (المادة) (3) من

يتمم إجراءات زواج مسيحي أو يهودي وهندوسي أو إسلامي وغيره من التسمية في خطة ضابط زواج. يمكن لضابط الزواج عند إشرافه على إجراءات زواج أن يسجل الزواج كزواج مدني، ومن ثم تنجر عليه تبعات الزواج المدني، ويمكن تنفيذه في المحكمة. تلقى ما يزيد على مئة عضو من العلماء من مختلف أرجاء الوطن تدريباً على خطة ضابط زواج طبقاً للفصل (3)، في نيسان/ أبريل (2014م)، وتحصلوا على شهادات في ذلك من طرف وزارة الشؤون الداخلية في حفل عام أقيم في 29 نيسان/ أبريل (2014م) في كابتاون (Capetown).

كان يبدو إلى وقت قريب أن العديد من أعضاء العلماء كانوا يقاومون فكرة الزواج المدني، ولم يسجل كضابط زواج إلا قلَّة منهم. تنبثق معارضة العلماء من مسألتين جوهريتين: أولاً، كانوا يرون أن نظام الملكية في عقد الزوجية المدني، الذي يتضمن الاشتراك في الملكية، ليس من الإسلام في شيء؛ لأن التأويل التقليدي (المتعارف عليه) للشرع الإسلامي يشترط الفصل الدائم في الملكية بين الزوجين. ثانياً، لا يسمح الزواج المدني بتعدّد الزوجات. نظراً للتغير المفاجئ في موقف العلماء بتسجيل أنفسهم كضباط (مسؤولي) زواج، لا يسعنا إلا أن نتساءل: كيف نجحت الحكومة في إقناعهم بتلقي التدريب، وبأن يصبحوا مسؤولي زواج مسجلين. بعبارة أخرى، كيف استساغ هذا العدد الكبير من العلماء الزواج المدني فجأة؟ هل اقتنعوا بأن نظام الفصل في الملكية بين الزوجين يتفق مع القانون الإسلامي، وأنه بإمكانهم أن يصروا على دخول الأطراف المعنية في عقد سابق للزواج قبل أن يقبلوا بإنجاز الزواج المدني؟ قد يوضح هذا لماذا يشترط أعضاء العلماء صراحةً إبرام الزوجين عقداً يسبق للزواج لتقنين نظام الفصل في الملكية. أما في خصوص الزوجة الثانية (تعدد الزوجات) فربما أدرك العلماء أن تسجيل (ترسيم) الزواج المدني لن يمنعهم من إنجاز الزيجات الإسلامية المتعددة بشرط أن لا يرسم أكثر من واحد منها كزواج مدني.

يجب أن نرحب بهذه المبادرة قدرَ ما يمضي العلماء الذين وقعت تسميتهم ضباطَ زواج في تسجيل الزيجات الإسلامية كزيجات مدنية. لكن لن يتم التطرق إلى التحدي الذي تواجهه النساء المسلمات في سبيل ممارسة حقهنّ في الطلاق دون أن يشترط عليهن الحصول على موافقة الزوج أو طرف آخر. ربما لا تستطيع المسلمات الحصول على المنافع التي منحهنّ التشريع الإسلامي؛ لأنهنّ، في نظر القانون، قد اخترن أي نظام يطبق عليهنّ عندما وافقن على تسجيل زواجهن كزواج مدني. سوف يظل تدخل السلطات التشريعية مطلوباً لتمكين المسلمات من التحلل من زواجهن الإسلامي، وتمكينهن من الاستفادة من القانون الإسلامي (من الفوائد التي يمنحها التشريع الإسلامي).

يدل التأخير في تفعيل الفصل 15 (3) (9) من الدستور، والفشل في سن قانون يعترف بالزواج الإسلامي، على أن ترسيخ الحقوق الأساسية في وثيقة للحقوق لا يضمن تطبيقها (إنفاذها). بدلاً من ذلك، على المجتمع المدني القوي (غير المثير للشفقة) أن يُحمّل الحكومة مسؤوليتها عن واجباتها الدستورية. لذا، على الطائفة المسلمة والمجتمع المدني العريض، الذي يساند سن قانون يعترف بالزواج الإسلامي، تقديم حوافز سياسية من شأنها أن تجعل سن هذا القانون ممكناً (واقعاً). يجب، على سبيل المثال، على الطائفة المسلمة أن تبادر بفعل ما لم تفعله إلى يومنا هذا: المبادرة بحشد الجماهير وإطلاق حملة قوية ودائمة من أجل الاعتراف بالزواج الإسلامي.

زيادة على ذلك، على المجتمع المدني الاستفادة من القضاء وإطلاق مطالبة مدنية تدفع الحكومة إلى سنّ القانون. هذا بالضبط ما قامت به، سنة (2009م)، منظمة نسائية غير حكومية، تعرف بـ(W.L.Centre)، تتقاضى في الحالات التي تمثل سابقة في القضايا التي لها أسس جنسانية؛ حركت المنظمة دعوى ضد رئيس جمهورية جنوب أفريقيا في المحكمة الدستورية (2009م). كان قرار المحكمة الدستورية في تلك القضية أن توجه الجمعية

إليها مباشرة لم يكن له مبرر، ودلت الجمعية على إيداع دعواها لدى المحكمة العليا المعنية (مرجع النظر). على الرغم من ذلك حفَّز تقديم دعوى الجمعية إلى المحكمة الدستورية الحكومة فأولت مشروع (2003م) كل الاهتمام، ونتيجة لذلك عرضت وزارة العدل والتطوير الدستوري مشروع (2010م) على مجلس الوزراء (الحكومة)، وتمت الموافقة عليه لاحقاً. مؤخراً تقدمت (w.L.c) بدعوى نيابة عن امرأة (مدعية) لدى المحكمة العليا بكايب الغربية في (2013م)، وطلبت، من ضمن ما طلبت، من المحكمة الاعتراف بزواج هذه المرأة الإسلامي على معنى القانون العلماني للزواج عدد (25) لسنة (1961م) أو، كحلٍّ بديل، توسيع تعريف القانون العام للزواج ليشتمل على الزواج الإسلامي. أجّلت المحكمة الاستماع إلى طلب المدعية إلى آب/أغسطس (2014م)، الموعد الذي ستعتبر فيه المحكمة مطالبة المدعية بالاعتراف بزواجها الإسلامي شرعية. إضافة إلى ذلك، طلبت المحكمة، في تموز/يوليو (2014م) من الحكومة، تقديم تقرير حول التقدم في دراسة المشروع.

كما ذكرنا من قبل، كان الإجماع العام حول مشروع (2003م) نتيجة تشاور واسع داخل الطائفة المسلمة والمجتمع المدني العريض. على الرغم من كل نقائصه كان المشروع يتضمن آليات مبتكرة لتقنين زواج الأقلية المسلمة داخل إطار علماني. من المؤسف إذاً أن تقرر وزارة العدل والتطوير الدستوري إدخال تحويرات على مشروع (2010م) دون التشاور مع اللاعبين المعنيين. الطريقة الوحيدة المتبقية لتقدم المسار الآن هي إعادة وزارة العدل النظر في النصوص المثيرة للجدل في مشروع (2010م) مع الجهات المعنية والتفاوض من جديد حول النصوص (الأحكام) المطعون فيها وإعادة صياغتها.

تحتاج المحكمة الدستورية، كما ورد في النقاش، إلى إعطاء مكانة معقولة للدين، الشيء الذي يستدعي الموازنة بين المصالح المتنافسة للدولة

والجماعات. هذا يعني، في سياق الحديث عن الزواج الإسلامي، حتمية (ضرورة) موازنة الاهتمامات الدينية للطائفة المسلمة مع مصالح أفراد الطائفة المسلمة الأكثر تهشيماً وهشاشة، النساء والأطفال، بشكل خاص، الذين تقع حمايتهم على الدولة. لو تتحقق مسؤولية الدولة تجاه هؤلاء المواطنين، يمكن تجاوز هذا المأزق عن طريق تسويات مقبولة. مثلاً، لا يمكن عملياً أن يشترط تحكيم قاضٍ مسلم في أيّ مسألة مترتبة على المشروع؛ لأن القضاء الجنوب أفريقي، بكل بساطة، لا يمتلك العدد الكافي من القضاة المسلمين الذي يضمن تسويات سريعة للقضايا التي لها علاقة بالمشروع. مع ذلك، (لكن) لأن قضاة جنوب أفريقيا ليسوا خبراء في القانون (التشريع) الإسلامي، قد يكون من المعقول أن يترأس جلسات القضايا التي تتعلق بالمشروع، وخاصة تلك التي تتضمن تأويلات دينية يصعب استنباطها من الشريعة، قاضٍ يجلس مع خبراء في التشريع الإسلامي بوصفهم مستشارين. ربّما تُمكِّن هذه الطريقة من تفادي حاجة كل طرف إلى جلب خبرائه، وهذا بدوره قد يخفف من التكاليف التي تتكبدها الأطراف. إضافة إلى ذلك، سوف تتوافر الحماية المناسبة في حال تكون محاولة الصلح إجبارية ما دامت أوامر المصلح قابلة للاستئناف أمام المحاكم. في النهاية من المنطقي أن تظل قائمة المصادر المعتمدة في تأويل الشريعة الإسلامية محدودة قدر الإمكان؛ لأن هذا سوف يجعل تأويل المشروع وتنفيذه (إنفاذه) يستجيب لحاجيات الطائفة المسلمة في جنوب أفريقيا.

الخاتمة:

يُبيِّن هذا المقال أن جنوب أفريقيا لا تتعامل مع الحرية الدينية بوصفها حقاً متروكاً للمجال الفردي، بل حقاً يمكن التمتع به وحمايته وحصره في المجال العام. كما بيّن أن إدراج بعض جوانب القانون الديني الخاص في المجال العام (المجتمعي)، الذي يخضع كذلك للحصر من أجل ضمان المساواة بين الجنسين، قد يكون فعلاً ضرورياً لضمان حماية حقوق المرأة. لهذا السبب تُعدُّ جنوب أفريقيا عيّنة من العلمانية الشمولية تقر حقيقة التعددية

الدينية، وتسعى لحمايتها بشكل غير مطلق. نجحت جنوب أفريقيا في سدّ الفجوة بين الخاص والعام فيما يتعلق بالدين بطريقة تحاول إيجاد توازن بين مصلحة الأقليات الدينية والحقوق الفردية للمرأة.

لعل أبرز مظهر من مظاهر النهوض بالحرية الدينية في جنوب أفريقيا، وخاصة في المجال العام، هو تطبيق الفصل 15(3) (a) من الدستور من خلال سنّ قانون يعترف بالزواج الديني أو النظم القانونية الدينية التي تحكم الأسرة والفرد.

لو تتضافر جهود وزارة العدل والتطوير الدستوري والمجتمع المدني في جنوب أفريقيا والطائفة الإسلامية هناك، لسوف يصبح سنّ قانون يعترف بالزواج الإسلامي حقيقة. لذا، هناك حاجة ماسة إلى المزيد من التشاور بين وزارة العدل والتطوير الدستوري واللاعبين المعنيين للتأكد إلى أيّ درجة يمكن تحوير مشروع (2010م) ليستجيب إلى حاجيات ومصالح كل من سيتأثر به.

من المهم، بالنسبة إلى وزارة العدل والتطوير الدستوري بصفة خاصة، ألا تكتفي بإيلاء أصوات العلماء كل الاهتمام، ولكن عليها كذلك أن تستشير النساء المسلمات. على الوزارة أن تأخذ طلب الاعتراف بالزواج الإسلامي على محمل الجد، لأن كل ساعة تأخير في المصادقة على المشروع هي ساعة إضافية من الاضطهاد لضحايا التهميش من الطائفة المسلمة.

مراجع مختارة:

- Ackermann, L. W. H., “Some Reflections on the Constitutional Court's Freedom of Religion Jurisprudence”, Dutch Reformed Theological Journal 43, nos. 1-2 (2002): 177-84.
- Amien, Waheeda, “Overcoming the Conflict between the Right to Religious Freedom and Women's Rights to Equality - a South African Case Study of Muslim Marriages'', Human Rights Quarterly28 (2006): 729-54.
- «A South African Case Study for the Recognition and

Regulation of Muslim Family Law in A Minority Muslim Secular Context", International Journal of Law, Policy and the Family 24, no.3 (2010): 361-96.

- "Comparative Perspectives: South Africa", In The Protections for Religious Rights: Law and Practice, edited by James Dingemans, Can Yeginsu, Tom Cross, and Hafsa Masood, 4.370-4.415. Oxford University Press, 2013.
- "The Gendered Benefits and Costs of Legal Pluralism for Muslim Family Law in South Africa", In Managing Family Justice in Diverse Societies, edited by Mavis Maclean and John Eekelaar,107-23. Oxford: Hart, 2013.
- "Reflections on the Recognition of African Customary Marriages in South Africa: Seeking Insights for the Recognition of Muslim Marriafges", Acta Juridica 13 (2013): 357-84.

- Bekker, J.C., C.Rautenbach, and N.M.I Goulam, eds. Introduction to Legal Pluralism in South Africa, N.p.:LexisNexis/ Butterworths, 2006, Christian Education South Africa v. Minister of Education 2000 (4) SA757 (CC).
- Du Plessis, L., "Religious Freedom and Equality as Celebration of Difference: A Significant Development in Recent South African Constitutional Case-Law", Potchefstroom Electronic Law Journal 12, no.4 (2009): 10-34.
- Faro v. Bingham NO and Others (4466/2013) [2013] ZAWCHC 159 (25 October 2013).
- Fourie, Pieter, "The SA Constitution and Religious Freedom: Perverter or Preserver of Religion's Contribution to the Public Debate on Morality?", Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in South Africa 82, (2003): 94-107.
- Heyns, Cristof, and Danie Brand., "The Constitutional Protection of Religious Human Rights in South Africa", Emory International Law Review 14, no. 2 (2000): 699-778.
- MEC for Education, Kwazulu-Natal, and Others v. Pillay 2008 (i) SA 474 (CC).

- Prince v. President, Cape Town Law Society and Others 2002 (2) SA 794 (CC).
- Sv. Lawrence, Negal, Solberg 1997 (10) BCLR 1348 (CC).
- Ten Napel, Hans-Martien and Florien H.K.Theissen. 'The Judicial Protection of Religious Symbols in Europe's Public Educational Institutions: Thank God for Canada and South Africa", Muslim WorldJournalof Human Rights 8, no. 1 (2011): n.p.
- Van der Vyver, Johan D., "Constitutional Perspective of Church-State Relations in South Africa", Brigham Young University Law Review 1999, no. 2 (1999): 635-73.
- Women's Legal Trust v. President of the Republic of South Africa and Others (2009) SA 94 (CC).



الفصل السادس عشر

الحرية الدينية في تونس ما بعد الثورة

نادية مرزوقي

احتدم (اندلع) الخلاف في تونس منذ كانون الثاني/ جانفي (2010م) حول مسائل تتعلق بالدين وحرية التعبير. نجد من بين الموضوعات المثيرة للجدل الفيلم الكرتوني برسيبوليس (Persepolis)، الذي بثّته قناة تلفزيونية خاصة؛ ومحاكمات عدد من المدونين الذين نشروا تعليقات وصوراً على الإنترنت تُعدّ ضرباً من الكفر؛ وشريط نادية الفاني «لا ربي ولا سيدي»؛ ومحاكمة (مقاضاة) مغنين للرّاب كتبوا أغاني ضد الشرطة؛ ومهاجمة جماعات سلفية لمعارض فنية؛ وآخرها الهرج حول أمينة السبوعي وفيمن (Femen). لم يتأخر العديد من الملاحظين الغربيين وناشطون علمانيون تونسيون في وضع كل هذه الموضوعات جنباً إلى جنب، وابتدعوا رواية تدق ناقوس الخطر، وتنذر بتحول تونس إلى دولة إسلامية تداس فيها حرية الدين وحرية التعبير. وعلى الرغم من التأثير الكبير لهذه الرواية في التحاليل التي تتناول سياسة تونس ما بعد الثورة، تظل هذه الرواية تعبيراً عن واقع مشبع بالخيال.

لم يكن الدين ولا الحرية الدينية من اهتمامات الثورة التونسية. كانت صرخة المتظاهرين المدوية «ارحل» أحسن تعبير عما جعل من الثورة التونسية

ثورة من نوع خاص. لم ينزل التونسيون إلى الشارع من أجل الاعتراف بالهوية (كلنا «إسلاميون» أو «عمال» أو «ضد فرنسا»). كان الفرد «مهما كان» المثل الأعلى الذي أشار إليه جيورجيو أغامبن (Giorgio Agamben)، الذي برز من خلال تحركات «ارحل». «مهما كان» لا تعني هنا غير مبالٍ أو غير ذي شأن كبير، بل تعني «مثلما اتفق». يوحي التأكيد على المساواة والوقوف في وجه أي شكل من أشكال السلطة والاشتباه في كل أشكال التمييز، بأنّ ما كان ينادي به التونسيون كان «تضامناً لا علاقة له بالجوهر». انتهى الزمن الذي كان فيه الحديث باسم الإسلام أو اللائكية أو الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو الخلافة يعطي المتكلم أفضلية في النقاش العام في تونس؛ فقط كان يعطي المتكلّم الحق في مناقشة «أي شيء». لا أحد من السياسيين أو الناشطين أو المفكرين كان في مأمن من الإسكات بعبارة «ارحل» ساخرة أو حانقة. لم تكن الحرية الدينية قوة دفع للصراع (المنافسة) بأي شكل من الأشكال؛ إنها لا تزال مجرد مسألة عرضية في النقاش على الرغم مما يوحي به الملاحظون المنذرون عندما يتحدثون عن بلد على حافة حرب أهلية. تعبّر النقاشات الحية، التي ظهرت عقب الانتفاضات عن تعدد الأساليب المختلفة (وليس بالضرورة المتناقضة) التي يحيا بها الفرد مواطنته الوليدة. من اللافت للنظر أن هذه النقاشات لم يحدد لها تصوّر بحيث تكون نقاشات حول «الحرية الدينية». هناك فرق شاسع بين فهم التونسيين للفروق القائمة بينهم وطرق التعامل والتعايش معها، وبين روايات المفكرين والإعلام للكيفية التي يفترض أن تفهم بها هذه الخلافات.

سوف أناقش في هذا المقال (هذه الورقة) موقع الدين والحرية الدينية في خطاب «النهضة» (الحزب الإسلامي الذي تحصل على 40% من الأصوات في انتخابات تشرين الأول/أكتوبر 2011م) لأبيّن أن هذه الأصناف (من الاختلاف) لا ينظر إليها كافتراضات منفصلة أو واقعاً معاشاً. ثمّ أعود بعد ذلك لمناقشة بعض النقاشات التي دارت فعلاً بعد الانتخابات. سوف أتأمل

كيف تؤثر محاولات استقطاب المجال السياسي والمجال العام في طرق فهم الأحزاب السياسية والمجتمع المدني لمفاهيم الدين، والحرية، والدولة، والمجتمع.

الحرية الدينية في نظر «النهضة»:

تُصرُّ المنظمات العلمانية التونسية والأجنبية على إقحام الإسلاميين في موضوع الحرية الدينية، وتمنّي النفس بفضح نفاقهم، وكشف ازدواجية الخطاب لديهم. لكن الإسلاميين لا يخصصون للحرية الدينية إلا حيزاً محدوداً جداً في نقاشاتهم الحالية، ولا يُرد ذلك إلى اعتبارها مسألة خلافية تسبب الانقسام، بل لأنّها، في نظرهم، مسألة لا اختلاف حولها ولا علاقة لها بموضوع الحرية الدينية.

عندما يكون السؤال حول الحرية الدينية يرد معظم زعماء (قادة) «النهضة» بواحد من التبريرات الثلاثة لوجوب حمايتها: أولاً: لا إكراه في الدين، وهذا مبرر من صميم الدين الإسلامي. ثانياً: مبرر تاريخي-وطني؛ إذ بُنيت الثقافة التونسية على تنوع ثقافي ضارب في التاريخ يضم مكونات حضارية فينيقية ورومانية وتقاليد أفريقية يُضاف إليها اليهودية والمسيحية ومكونات أخرى. وأخيراً مبرّر سياسي: عرف الإسلاميون معنى الاضطهاد والتعذيب تحت نظامي بورقيبة وبن علي، فهم يدركون أهمية احترام حرية التعبير، ولا ينوون تعريض أيّ جماعة أخرى إلى الشكل نفسه من التعسف والاضطهاد المجاني.

الأصالة الثقافية هي جوهر الحركة (حركة النهضة) وليس الالتزام الديني. يصف العجمي الوريمي، عضو المكتب التنفيذي للنهضة، والفيلسوف المتخصص في إيمانويل لفيناس (Emmannuel Levinas)، الأزمة التي تمر بها تونس حالياً بأنها «مشكلة إبستمولوجية». إن التحدّي الذي يواجه التونسيين -وشعوب المغرب العربي بصفة عامة- هو التعامل مع «عقدة

(مركب) النقص (الدونية)»، الذي سببه الاستعمار. «نحتاج إلى العمل حتى يكتسب كل مواطن قدراً كافياً من الثقافة والوعي العام لنضمن عدم العودة إلى الوراء». هذا ما وضّحه العجمي الوريمي في اجتماع نُظّم في تونس عن طريق برنامج (ReligioWest) التابع للمركز الأوربي للدراسات الجامعية في آذار/ مارس (2012م).

يُمثّل إصرار الإسلاميين التونسيين على ضرورة الأصالة الثقافية رواية أخلاقية تشبه الرواية الغربية للحداثة التي تناولها وب كين (Webb Keane) بالتحليل في هذا الجزء، والتي يؤدي فيها الإيمان الصادق دوراً محورياً. تماماً كما يُعرّف المبشرون الهولنديون التبطين (الباطن) والصدق معياراً أساسياً ومحلَّ الحداثة والتدين الحقّ. يصر النهضاويون على اعتماد الأصالة الثقافية معرّفاً معيارياً للحداثة والتطور. من شروط الحداثة، في نظر النهضاويين، العودة إلى كل ما هو تقليد تونسي أصيل. الوعي العام والإصلاح الثقافي هما عاملا التطور، وليس الضمير الفردي. لكن تستعمل فكرة الأصالة الثقافية كذلك كعلامة فصل بين ما يُعدّ قديماً (لائكية ما بعد الاستعمار، وبعض أشكال التدين في العالم الإسلامي مثل الطرق السعودية وحتى المصرية)، وما يُعدُّ حديثاً ومعاصراً الوحدة والتصالح والتوليف (التجميع).

كان الإسلاميون التونسيون قليلاً ما يتحدثون عن الدين. إذا كانوا لا يرون في الحرية الدينية إشكالاً فذلك يعود في جزء منه إلى أنهم لا يرون في الدين مسألة خلاف فكري، ولكن يعدّونه جزءاً واضحاً (لا لبس فيه) من الواقع والحياة. يستمد المفكرون الإسلاميون نظرتهم إلى الدين بشكل أساسي من كتابات راشد الغنوشي، الذي لطالما رأى أن المواجهة الرئيسة في تونس ليست بين الدين والسياسة، ولكن بين المجتمع والدولة. إن التحدي المصيري هو حماية المجتمع من الدولة وليس حماية الأفراد من الجماعات أو حماية الإيمان الخالص (العقيدة) من البدع. يحمل الإسلاميون نظرة متفائلة عن المجتمع كمنطقة مشتركة (يشترك فيها الجميع) فاضلة وذاتية

التعديل. لو أعطي المجتمع ما يكفي من الحرية والتعليم والفرص الاقتصادية فسوف يبتكر آليات تعديل توصل إلى الورع والاستقامة، وتسمح لغير المسلمين بالعيش بحسب معتقداتهم الخاصة.

ربما نستطيع وصف المخطط الذي يطرحه (يناقشه) زعماء حركة النهضة، ويُروّجون له كبرنامج تاريخي وتأويلي للإصلاح الثقافي يرتكز على نظرة غائية لمسار تاريخ تونس ومكانة الإسلام في هذا التاريخ. بعد التصدع الذي سببه الاستعمار ونظامَي بورقيبة وبن علي المتسلطين، حان الآن الوقت للتونسيين ليستعيدوا وعيهم بتاريخهم، ويستعيدوا ملكيتهم لتاريخهم، ليتقدّموا بشكل أفضل نحو الحداثة. يؤكد الوريمي أن «الأولوية» اليوم «ليست أسلمة المجتمع بل التحديث». يصف المفكرون البارزون والقادة في حركة «النهضة»، أمثال الوريمي وأبي يعرب المرزوقي والغنوشي، الوضع الراهن بأنه ساعة توليف جدلي تأتي بعد زمن طويل من القطيعة والانقسام. ليست دعوتهم إلى الاتحاد والمصلحة والإجماع -تضميد جراح الوطن- من قبيل الخطاب المزدوج الاستراتيجي ولكن نابعة من حسّ (فهم) عميق لتاريخ المغرب العربي بعد الاستعمار. يُصرّ مهدي المبروك، وزير الثقافة (2011-2013م)، عالم الاجتماع والعضو السابق في حزب الديمقراطيين التقدميين العلماني القريب من النهضة (على الرغم من أنه لا ينتمي إليها رسمياً) على الإرث (الموروث) المالكي والتراث التونسي الأصيل. أكد المبروك في ملتقى (ReligioWest)، الذي انعقد في تونس، على الحاجة إلى الاتحاد ولمّ الشمل (التجميع): «نحن بحاجة إلى إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) تونسي، شخص يصلح بين المشككين والمتعصبين. لا نستطيع أن نستمر في هذا الانقسام». كان المبروك خلال الأشهر الماضية يردد تفنيده ادعاءات مفادها أن الحكومة برئاسة الإسلاميين تخطط للشروع في خطة «أسلمة الثقافة». وكان يدين كل من يلجأ إلى الاتهام بالتكفير لإسكات الفنانين (والإنتاج الفني).

سبّب حجاج المبروك ضد إدراج فنانتين فاتنتين من لبنان في برنامج عروض مهرجان قرطاج الدولي (مهرجان ثقافي وطني يلتئم كل صائفة) نقاشات حادة. لكن تجدر ملاحظة أنه لم يشِر إلى الإسلام ليبرر قراره، بل أشار إلى الذوق والثقافة العالية. قال في سياق التوضيح، وبشيء من المزح: «انتهى زمن إملاءات البروليتاريا، يجب أن يكون هناك اليوم إملاءات الذوق الرفيع والثقافة العالية». نجد لهذا الجمع بين الوطنية (القومية) والمحافظة على المجتمع والنخبوية صدى عند معظم قادة «النهضة»، الذين يرفضون كلاً من التنورة القصيرة جداً واللباس السلفي؛ لأنهما يعبران عن وجهين للاغتراب، ويشتاقون إلى عودة اللباس التقليدي التونسي (الجبة). مهما بدا تصريح الوزير عنيفاً أو خالياً من الدبلوماسية، فهو أقرب إلى موقف وزير الثقافة الفرنسي من الأفلام الأمريكية وموسيقا الرّاب منه إلى شكل من أشكال الاضطهاد الديني للثقافة. في النهاية يرحب الشعب (الجمهور) بالتصريحات المماثلة كموضوعات للسخرية والهجاء، ولا يجد فيها أيّ إزعاج. سخر منه، ولكن بكل لطف، الصحفي الذي كان يحاوره عندما حاول المبروك أن يوضح أكثر بالإشارة إلى هانس روبرت جوس (Hans Robert Jauss) وثيودور أدورنو (Theodor Adorno)، وذكره بنجاح الجنرال، مغني الرّاب التونسي الأكثر شهرة. هنا تتساوى الانقسامات العمرية (بين الأجيال) مع الانقسامات بين الأسلمة والعلمانية؛ هذا إن لم تكن أكثر أهمية. يرى الإسلاميون التونسيون أن معيقات استعادة الهوية الوطنية للجميع لا تأتي من الغرب أو من الشمال فحسب، بل كذلك من العربية السعودية والخليج الفارسي وحتى مصر وتركيا. في الوقت نفسه الذي يمتنع فيه معظم قادة «النهضة» عن الدخول في النقد المباشر للسياسات الإسلامية للدول المجاورة، تجدهم يؤكدون ثراءَ الموروث الثقافي التونسي، ويذكرون المصلحين الإسلاميين الذين ظهروا في بداية القرن العشرين؛ أمثال: الطاهر الحداد، ومحمد الفاضل بن عاشور. إضافة إلى التأكيد الوطني (القومي) على

المراجع التاريخية لتونس، يدعو مفكرو النهضة وزعماؤها إلى إصلاح للتأويل أكبر بكثير من الاجتهاد: على الإسلاميين التعاون مع من يساندهم لتطوير منهجية جديدة لتأويل الماضي ورؤية الحاضر.

يُعرّف قادة «النهضة» ومفكّروها اليوم الإسلام بوصفه مصدراً لمشروع أخلاقي وثقافي جماعي لتأمل باطني (دراسة الذات) والإصلاح بطريقة تذكّرنا بالطريقة التي تحدث بها الفيلسوف الإيطالي بنيديتو كروتشه (Benedetto Croce) عن الهوية المسيحية في أوربا سنة (1942م). لم يثبت بنيديتو في مقالته «لماذا لا نستطيع الكف عن تسمية أنفسنا "مسيحيين"؟» لماذا «نحن» فعلاً مسيحيون أو يجب أن نسمي أنفسنا مسيحيين؟ تُعدُّ كلمات العنوان اعترافاً بأنّ المسيحية، كمؤسسات ومجموعة قواعد لا جدال فيها، مسألة في مأمن من النقد (فوق النقد)، لم يعد لها وجود. ولكن المنشور (الكتيّب) كان أيضاً محاولة لإثبات أن المسيحية لا يزال لديها ما تقوله لأوربا وعن أوربا. ليست المسيحية نقيضاً أو ضداً للعلمانية أو الإلحاد أو الإسلام، ولكنها ضد سياسة أوربا (1942م) الإمبريالية وتواطؤ مؤسسة الكنيسة المسيحية في هذه السياسة. ما كان المقال مطالبةً بل كان اقتراحاً، ويكاد يكون التماساً. جمع المقال بين الأمل في مستقبل أفضل و«الحنين إلى زمن كان فيه الناس» أكثر مسيحية وأقل حرية.

من السهل ملاحظة هذا الجمع بين الحنين والأمل في خطاب المفكرين الإسلاميين والسياسيين المعاصرين. إن هذا التوق إلى حقبة ذهبية من تاريخ تونس وثقافتها، والأمل في التحرر من عهد عُرف بسياسات ما بعد الاستعمار والعلمانية المتسلطة والإسلام الخاضع لترخيص من الدولة. مهما كانت شراسة معارضي النهضة هناك دعم واسع لرسالتها ومشروعها الذي يمكن تلخيصه في مفردات تصريح كروتشه (Croce): «لا نستطيع أن نسمي أنفسنا "مسلمين"». ينبع مثل هذا التصريح العملي من التفطن إلى عدم ملاءمة نظرية الشمولية للمجتمع التونسي، ولكن ينبع كذلك من الاقتناع بأن الإسلام

لا يزال لديه ما يقوله عن ذلك المجتمع. فعلاً، للإسلام والتسمية الإسلامية عدة معانٍ وتفسيرات، وقد يراها الكثير من الناس مفردات لا دلالة لها. ولكن هذا تحديداً (بالضبط) ما يعرف به مشروع النهضة؛ تُعدُّ الإشارة إلى الإسلام عامل تقييد عملياً لا يعكس إلا ذاته، وليست كما تفرضها قوى ومؤسسات خارجية. حاج النهضاويون بأنه لا يمكن للتونسيين استرجاع الإحساس بتاريخهم إلا من خلال الرجوع إلى الإسلام. ما يهم في النهاية، حتى أكثر من أساليب الحياة والحكم الصحيحة من وجهة نظر الإسلام، هو استعادة التحكم (السيطرة) في تاريخهم. «نحيا بفضل الله». كما قال (كتب) جياني فاتيمو (Gianni Vattimo): «لأننا لا نستطيع الآن وهنا أن نتكلم لغتنا أو نحيا تاريخنا دون الاستجابة إلى الرسالة التي جاءنا بها الإنجيل»، يقول العجمي الوريمي، المعجب بفاتيمو (Vattimo) مثل قوله عندما يؤكد الحاجة إلى استعادة التونسيين إحساسهم بتاريخهم. تستمد العودة (الإشارة) إلى الله والإسلام أهميتها أساساً من كونها سبب وجودنا «هنا والآن».

* * *

بينما يرى الكثير من مفكري «النهضة» في الثورة فرصة لتصالح تاريخ تونس مع ذاته. ترى الأحزاب السياسية اليسارية أن فوز الحزب الإسلامي تناقض للتاريخ مع نفسه. لا يزال اليساريون العلمانيون -تحت تأثير العقيدة الماركسية- غير قادرين على تقبل حقيقة أنهم ليسوا اللاعبين (الفاعلين) الأُول، ولا المستفيدين من الثورة. إن الغيظ الذي يشعرون به تجاه هذا الخلل في الغائية الثورية الماركسية يفسر لماذا يناقشون الآن إمكانية التحالف مع أكبر حزب مناهض للثورة (نداء تونس).

لقد كان لاستقطاب الجدل الشعبي والسياسي، الذي ازداد عقب فوز النهضة في انتخابات تشرين الأول/أكتوبر (2011م)، تأثير مركب في مناقشة

الحرية الدينية. على الرغم من أن كلّ الأحزاب التي كانت تعارض النهضة، وحكومة الترويكا، كانت تظهر في الصورة كحراس (حماة) للحرية الدينية إلّا أنّها في الحقيقة كانت دعاة العودة إلى شكل من أشكال الدولة العلمانية من النوع الذي كان أيام الحكم المستبد لبورقيبة وبن علي. كان تعريفهم للحرية الدينية يعني تحكم الدولة في كل الأعمال الدينية، وكل ما يعبر عن الدين (في المدارس والمساجد والجمعيات الخيرية) حتى لا تقوى شوكة الأحزاب والجمعيات الإسلامية. وكان لهذه الهجمات المتكررة تأثير بالغ في المقاربة الخاصة بـ«النهضة» للدين، وبدا فهم الإسلام نهضةً وطنيةً (قومية) وأصالة ثقافية، يفسح المجال (يتراجع تدريجياً) أمام محاولات للدفاع عن الدين، مادةً للتحليل والنقاش منفصلةً تماماً عن مجالات الحياة. بدأ يبرز (يظهر) خطاب يؤكد دور الدولة في حماية الإسلام على الرغم من أنه يتناقض (يختلف تماماً) مع الجدل السابق حول ضرورة حماية المجتمع من تعدّي الدولة.

الفنانون ضد السلفيين (الفن ضد السلفية):

ازدهرت في تونس ما بعد الثورة ومنذ كانون الثاني/ يناير (2011م) اللوحات والرسوم الكاريكاتورية التي تسخر من الحكومات المتعاقبة وعروض الرقص والأغاني والأفلام القصيرة والمسرحيات. على الرغم من أن هذا الانفتاح الفنّي يستحق كل التشجيع، هناك بعض الأسئلة التي تُطرح حول طريقة تعاطي الفنانين «الثوريين» التونسيين. لقد بنى (أسس) معظم هؤلاء الفنانين لأنفسهم هوية شعبية (عامة) ترتكز على رواية «نحن ضدّ هُم» المانوية (الغائية). «نحن» تعود على الفنانين الذين يُعرّفون أنفسهم بوصفهم فريقاً متجانساً يتصدى للقمع والفساد، و«هم» تعود أساساً (أولاً وقبل كلّ شيء) على السلفيين وحلفائهم الإسلاميين، وبدرجة أقل على «الحكومة» أو «الشرطة». ليس هناك مجال لتحليل هذه التظاهرات (التعابير) الفنية في هذه الورقة، فقط أريد أن أشير هنا إلى أن المداخلات العلنية للعديد من الفنانين التونسيين عززت بشكل كبير استقطاب المجال العام. لا أقصد هنا بأي شكل

من الأشكال التقليل من أهمية التهديدات التي تلقاها بعض الفنانين خلال مظاهرات سلفية عنيفة، ومن ردّ وزير الثقافة الذي جاء متأخراً. بناء على ما تقدّم لا أحد ينكر أن خطاب الفنانين المُوجه إلى العامة كان تعزيزاً لرواية المواجهة التي لا يمكن اختزالها في مواجهة بين «الطيبين» (الفنانين التونسيين المضطهدين الذين يناضلون من أجل الحرية والمساواة بين الجنسين) و«الأشرار» (السلفيين القبيحين القذرين السيئين الذين يُقدّمون دائماً حشداً (لفيفاً) من المقنّعين مجهولي الهوية وعديمي الرحمة والإحساس، ولا يكفون عن الصراخ والاحتجاج. في العديد من الحالات يستمد الفنانون، الذين يهتمون بالشأن العام، قيمهم الثقافية ويستلهمونها من الغرب أو أمريكا حتى أن مرجعية الخيال في العديد من التعابير الفنية تجمع بين (V) إشارة إلى فنديتا (Vendetta)، ويكيليكس (Wikileaks) وحركات الاحتجاج في نيويورك (Occupymovement) والحركة النسوية الفرنسية واللائكية وجرعة من الاستشراق الحديث. غالباً ما كانت تونس العاصمة مجرد ديكور لشخصيات عامل المنجم والظل النمطي لخريج الجامعة العاطل عن العمل أو «جرحى الثورة» التي حلّت محل الاستعمال الشرقي المبتذل (المتكرر) للنساء المحجبات والأماكن الراقية (الثرية). ولعلّ شريط الفيديو، الذي انتشر كالفيروس (انتشار النار في الهشيم) على اليوتيوب، سنة (2012م)، والذي تظهر فيه راقصات يرتجلنَ رقصاتٍ في شوارع تونس، خير تعبير (دليل) عن هذه النزعة. يستند الشعار الذي اتخذته هذه المبادرة «سوف نرقص رغم (أنف) الجميع» إلى رواية «الفنانون ضد السلفية». كانت الموسيقا وملابس الراقصين والراقصات والحركات التي اختاروها تعطي الانطباع بأن ما يحدث هنا قد يحدث في أيّ مكان من العالم. أما الأسواق والشوارع التونسية والمواطنون فكانوا مجرد ديكور غريب.

هناك مبادرات متقطعة أخرى لا مكان لها في هذه الرواية الثنائية. لكن يوحي الأثر العميق لثنائية «الفنانون ضد السلفية» في الجدل السياسي المحلي

والعالمي حول الحرية الدينية؛ بأن هذا الشرخ سوف يدوم على الأقل في المدى القصير. من المؤسف أن يساهم ترسب هذا الاختلاف في جعل المجال الواسع للاحتمالات، الذي فتحته مراجع غير معيارية، رهن ارحل وأي شيء.

الشريعة والدستور:

اندلع في شباط/ فبراير (2012م) جدل ساخن إثر تسريب مسودة مشروع دستور تنسب إلى «النهضة» في وسائل التواصل الاجتماعي. بمقتضى (بموجب) الفصل العاشر من هذه المسودة يجب اعتماد الشريعة مصدراً أساسياً للقانون، وينص الفصل العشرون من المسودة نفسها على ضرورة أن لا تسمح حرية التعبير بالتعدي على المقدسات. في الثالث من شهر شباط/ فبراير صرّح الحبيب خضر، النائب عن «النهضة»، ومقرر لجنة صياغة الدستور، في مقابلة إذاعية، أن الشريعة سوف تكون فعلاً المصدر الأهم للإلهام في صياغة الدستور. في البداية كان الجدل حول الشريعة يدور خارج المجلس التأسيسي وفي الإعلام العمومي وداخل الأحزاب. عبّر الرأي العام التونسي بصفة خاصة عن ثلاث حجج: حاج أنصار «النهضة» وأنصار ما يسمى مجازاً (بشكل غير دقيق) «الغمامة السلفية» (تضم السلفية التونسية عدة اتجاهات من التقاة المسالمين وصولاً إلى المجموعات التي تُقر العنف) حتى تكون الشريعة المصدر الأول للتشريع، مشيرين إلى ضرورة تأكيد الهوية الإسلامية بعد عقود من تسلط العلمانية، وخاصة أن تونس بلد إسلامي أساساً. عارض هذا الرأي بقوة جماعات قريبة من اليسار العلماني وأفراد النخبة الفرانكفونية من المثقفين (الفنانون والأكاديميون) وكذلك جزء مهم من البرجوازية المتدينة غير المسيسة (الأساتذة، والتجار، ورجال الأعمال) الذين رأوا في المسودة دليلاً إضافياً على التهديد وعدم الثقة اللذين تتصف بهما الحكومة التي تقودها «النهضة»، وكانوا يؤيدون الإبقاء على الفصل الأول من دستور (1959م)، الذي ينص على أن «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها». كان الكثيرون

يرون في هذا الفصل، على غموضه ولبسه، الطريقة المثلى لمعالجة الاختلافات المحتملة والاعتراضات فيما يخص الهوية والدين. وفي النهاية جادلت أقلية محدودة بأنه يجب التخلي عن أي إشارة إلى الشريعة أو الإسلام، وتعويضها بالإشارة إلى حرية المعتقد وحرية الضمير وحرية التعبير.

كان الجدل العام حول الشريعة يستند إلى التجاذبات العديدة التي كانت تدور حول حرية المعتقد وحرية التعبير في ذلك الوقت. زادت محاكمة صاحب المحطة التلفزيونية الخاصة «نسمة»، بدعوى أنه تعدّى على المقدسات عندما سمح ببث برسيبوليس (Persepolis)، من مخاوف المناهضين للشريعة. كما زادت المظاهرات، التي نظمتها مجموعات سلفية في كلية منوبة للمطالبة بحق الطالبات في ارتداء النقاب (حجاب إسلامي تقليدي)، في حدّة التخوف العام من سيطرة القواعد الإسلامية المتشددة على الفضاء العام.

أثار موضوع الشريعة جدلاً كبيراً داخل «النهضة» أيضاً. في البداية كان معظم أعضاء «النهضة» مع إدراج الشريعة في الدستور. كانت الحجة المنطقية لأنصار الشريعة تتراوح بين رغبة ملحة في تأكيد الهوية الإسلامية لتونس، وملاحظة معتدلة لكون الشريعة كانت دوماً المصدر المادي لجزء كبير من التشريع التونسي؛ مجلة الأحوال الشخصية، وجوانب من قانون التعاقد وقواعد تهم الصفقات والأعمال، كلّها تستند فعلاً إلى أجزاء من الفقه المالكي. كان قلة من الأعضاء قلقين إزاء الانعكاسات المحتملة لإدراج الشريعة على صورة تونس الدولية (لدى العالم)، وحاولوا أن يبيّنوا أنّ الفصل الأول كان كافياً للتأكيد على الهوية الإسلامية لتونس. حاول بعض المفكرين اقتراح حلّ وسط (إيجاد أرضية مشتركة)، وذلك باقتراح تضمين مقاصد الشريعة بدلاً من الشريعة في ديباجة الدستور. أبو يعرب المرزوقي، الفيلسوف الذي يساند «النهضة»، ويأبى الانضمام إليها رسمياً، كان من هذا الرأي. هناك روايات مختلفة لما يحدث بالتحديد داخل النهضة، ولا يوجد

أي تسجيل للنقاش الذي دار داخل «النهضة». على أيّة حال، صرّح راشد الغنوشي في (26) آذار/ مارس (2012م) في ندوة صحفية، بأن «النهضة» تخلّت عن اعتماد الشريعة. إنّ هذه العبارة (الكلمة) «يَكتسيها بعض الغموض»، وليس هناك حاجة إلى إضافة «تعريفات غامضة» إلى نصّ الدستور قد «تُفرِّق الشعب». وأصدرت «النهضة» في اليوم نفسه بياناً تعلن فيه عن تصويت مكتبها التنفيذي ضد إدراج الشريعة في الدستور.

بعد تعليق أعمال المجلس خلال صائفة (2012م) تواصلت النقاشات والمفاوضات داخل اللجان في أيلول/ سبتمبر (2012م)، وأعلن المجلس التأسيسي عن مسودة جديدة في كانون الأول/ ديسمبر (2012م). مثّلت هذه المسودة الجديدة في نظر العلمانيين خطوة إلى الأمام في الدفاع عن المساواة بين الجنسين وحرية العقيدة، ونجح الإسلاميون في الاحتفاظ بعدد من النصوص التي تُعبّر عن تمسّكهم بما يُعرف عندهم بالتقاليد الإسلامية أو العربية. بعبارة أخرى أظهرت المسودة الثانية درجة أكبر من التوافق، ولكن ظلّت في نظر الكثيرين غير مرضية ومثيرة للقلق.

كان أحد أسباب التجاذب بين العلمانيين والإسلاميين الفصل (148)، الذي ينص على: «يجب أن لا يمس أي تعديل للدستور بالإسلام»، ويُعرّف الإسلام بأنه «دين الدولة». يرى العلمانيون أن التعريف الصريح للإسلام بوصفه «دين الدولة» ينسف الغموض الإيجابي للفصل الأول: «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها». نظراً لتركيبه المبهم، قد يشير الفصل إمّا إلى أن الإسلام دين الدولة، وإما إلى أن الإسلام دين تونس. بناء على اختيار فردي من جانبهم من بين هذين الاحتمالين (التفسيرين) للفصل الأول، يجادل العلمانيون بأن الإسلاميين بصدد محاولة فرض رؤية لتونس لا فصل فيها بين الدين والسياسة.

تجدر الإشارة إلى أن النواب الإسلاميين يقدمون أسباباً متنوعة لمساندة الفصول التي تؤيد الإسلام. بينما يدافع البعض عن هذه المقولات (الآراء)

على أسس دينية صرفة، تقدم الأغلبية طريقة تفكير أكثر تعقيداً تجمع بين حجج مناهضة للتسلط بعد الاستعمار و(حجج) أخرى دينية؛ إنهم يَعدّون الاعتراف القوي بالإرث (الموروث) الإسلامي والعربي سبيلاً لتصالح تونس مع تاريخها قبل الاستعمار والتعافي ممّا يَعدّونه تصدّعاً عنيفاً سبّبه، ليس الاستعمار فحسب، بل كذلك سياسة بورقيبة الموجهة إلى الغرب. يُذكّرون معارضيهم العلمانيين بأن بن علي استخدم إشارات إلى القيم الكونية وحقوق الإنسان في التعديل الدستوري سنة (2002م) لسن إجراءات عززت (قوّت) الدكتاتورية.

الخاتمة: درس من دروس دستور جانفي 2014م:

في السابع والعشرين من كانون الثاني/يناير 2014م صادق المجلس الوطني التأسيسي أخيراً على الدستور الجديد بموافقة (200) نائب، واعتراض (12)، وامتناع (4) نواب عن التصويت. كانت هذه حصيلة إيجابية لما يزيد على سنتين من الأزمات والشكوك والخوف تميزت بشكل لافت للنظر بالاغتيال السياسي للنائب شكري بلعيد والزعيم الحزبي محمد البراهمي، وتعليق أعمال المجلس لعدة أسابيع وتعديلين وزاريين. لكن الدستور كان أيضاً نتاج مسار تداولي حماسي لا ينقطع داخل وخارج المجلس، في الإعلام، داخل القواعد الشعبية للجمعيات، في الشارع وفي الجامعات والجمعيات الثقافية والمقاهي أثناء المظاهرات التي لا تحصى. أهم من ذلك كلّه، كذّب الدستور الفرضية الراسخة، التي تزعم أن الأحزاب الإسلامية مُلزمة بطبعها بتأسيس نظام إسلامي ثيوقراطي (ديني). من المفارقات أن يكون دستور (2014م) واحداً من الدساتير الأكثر حماية للحرية الدينية، على الرغم من أن المصادقين عليه كانوا في معظمهم من الإسلاميين. يُعرّف الدستور الدولة بوصفها دولة مدنية، ويكفل الفصل السادس في فقرته الأولى حرية الدين (المعتقد) وحرية الضمير. مثّلت حماية (ضمان) حرية الضمير التي تحيل على الحق في عدم اعتناق أيّ دين ومنع

الاتهامات بالردة تعبيراً غير مسبوق في العالم العربي. على الرغم من أن هذه الأحكام لم تكن من اقتراح نواب «النهضة»، كانت المصادقة على هذا الدستور التقدمي بفضل موافقتهم على تضمين هذه الفقرات. كان بإمكان «النهضة» أن تعرقل التصويت وتعترض عليه، لكن اختار الحزب الموافقة على الصيغة النهائية ليبيّن تمسكه بقواعد الديمقراطية. يقر الدستور أيضاً حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين: ينص الفصل (46) على أن الحماية التي توفرها مجلة الأحوال الشخصية (الصادرة في 1956م) لا يمكن الحدّ منها؛ بل يجب دعمها وتطويرها. من أهداف الدستور أيضاً المساواة بين الجنسين في المجالس المستقبلية. فعلاً، لا يزال هناك بعض العبارات التي ينقصها الوضوح؛ الفصل السادس، على سبيل المثال، في فقرته الثانية، ينص بوضوح على مسؤولية الدولة في منع المساس بالمقدس، يلوّح العلمانيون الأرثوذكس بهذه العبارة دليلاً على عدم وضع الدستور نظاماً ليبرالياً حقاً يكون بموجبه الدين والمقدس مرتبطين بشكل (جازم نهائي) بمجال الاعتقاد الشخصي. ويزعمون أيضاً أن الاحتفاظ بالفصل الأول من دستور (1959م)، الذي يعرّف الإسلام بوصفه دين الدولة التونسية، أوجد إمكانية التمييز نظرياً ضد غير المسلمين. لا أحد ينكر أنه لو التزمنا بتعريف أرثوذكسي للعلمانية والليبرالية، لوجدنا أن الدستور التونسي لا يتفق تماماً مع انتعاش العلمانية-الليبرالية. لكن الشيء نفسه قد يقال عن العديد من الدساتير بما فيها الدستور الأمريكي؛ كما بيّنت وينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan) كانت الفقرتان حول الدين في التعديل الأول غامضتين إلى درجة أنهما استعملتا في معظم الأحيان وسيلةَ إرساء هيمنة الفهم المسيطر ثقافياً لما يُعدّ ديانة. لا يستطيع أي دستور أن يتضمن أو أن يحلّ من تلقاء نفسه كل الإشكاليات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي قد تظهر في المستقبل. تتوقف إمكانية مساعدة دستورية حقيقية للشعب على حلّ الخلافات المستقبلية على مدى تمثيل الدستور نقاشاً دام طويلاً، أو لتجميد مُفتعل

للخلافات السياسية. يقع الدستور التونسي ضمن الصنف الأول، ولهذا هناك سبب للتفاؤل. تعلمنا من تونس ما بعد الثورة بابتكارها مساراً خاصاً بها للديمقراطية، ومن خلال التزامها المتفرد والمفزع أحياناً بالوحدة والتوافق، درساً مُهماً: لا ينبثق عن مسار طويل ومعتم ومرير من النزاع السياسي (بمعنى الجدل والنزاع) إلا اعتراف واقعي قوي وأصيل بالحقوق الأساسية. إذا اتفق النواب التونسيون في النهاية على تضمين فصول مثل الفصلين السادس والخامس والأربعين، لم يكن ذلك بسبب الحديث المتكلف والمجرّد عن الحرية الدينية العالمية التي يسعى بعض الغربيين إلى الترويج لها كقواعد (نواميس)، بل كان بسبب اقتناعهم، بعد أكثر من سنتين من النقاش والنزاع، بأن تلك الحقوق تتناسب تماماً مع المسار السياسي الخاص بتونس.

مراجع مختارة:

- Agamben, Giorgio, The Coming Community, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Je danserai malgré tout 2 (I will dance in spite of it all 2), December 8, 2012, Accessed April 26, 2014, at http://www.youtube.com/watch?v=kkFZSeFuGZM.
- Khedher, Habib, "Habib Khedher Rapporteur Général de la Constitution: Parce Que Je Le Vaux Bien", interview with Radio Mosaique FM, Midi Show, February 2, 2012, Accessed April 26,2014, at http:/archive.mosaiquefm.net/index/a/ActuDetail/Element/18129-Habib Khedher-rapporteur-général-de-la-constitution-parce-que-je-le-vaux-bien.html.
- Rorty, Richard, and Gianni Vattimo, The Future of Religion, New York: Columbia university Press, 2005.
- Zeghal, Malika. "Competing Ways of Life: Islamism, Secularism and Public Order in the Tunisian Transition", Constellations 2, no. 2 (2013), 254-74.



الفصل السابع عشر

أبعد من الترسيخ

Lori G. Beaman

لقد أصبح للحرية الدينية وترسيخ أديان جديدة معانٍ تختلف من شخص إلى آخر، ويعود هذا، في جزءٍ منه، إلى الحدود المتحرّكة لتعريف الدين نفسه (كما أشار إلى ذلك مشاركون آخرون في هذا الجزء منهم: وينيفرد فالرز سوليفان Winnifred Fallers Sullivan وإليزابث شاكمان هورد Elizabeth Shakman Hurd). ولكن يعود ذلك أيضاً إلى أن الحرية الدينية بطبعها منطقة متنازع عليها. من الصعب جداً إصدار حكم معياري-الحرية الدينية أمر جيد، الحرية الدينية أمر سيئ- نظراً للطبيعة المتغيرة لهذين المفهومين. زيادة على ذلك، عندما يدعو الناس إلى الحرية الدينية، أو ضدها، فهم غالباً ما يدعون إلى، أو ضد؛ أشياء مختلفة تماماً. قياس الترسيخ نفسه على الدرجة نفسها من الغموض.

قد يُفاجأ البعض عند إدراك أنّ خطاب الترسيخ لا يجد له صدى خاصاً في العديد من الدول. وكما حاجت هورد باقتدار، أخذت مسألة الحرية الدينية نبرة إمبريالية خطيرة. أوجد التعديل الأول (للدستور الأمريكي) هؤلاء المدافعين الأمريكان الأشداء: «يحجر على الكونغرس (البرلمان) سنّ قانون يتعلّق بترسيخ دين أو تحجير الممارسة الحرة للدين...». لقد أصبح ترسيخ

الدين المعيار الأساسي لقياس إمكانيّة توفير الحرية الدينية. وأصبح الجدل حول هذين المفهومين صناعة فكرية منزلية تحولت إلى صناعة وطنية تصديرية. غالباً ما يُشكك في قدرة أية دولة لا تتبنى هذا النوع من الاستئصال الدستوري، الذي تتبناه الولايات المتحدة (نظرياً)، على دعم أيّ نوع من الحرية الدينية الجادة والمفيدة. لكنّ الحل (إلغاء الاعتراف الرسمي) بوصفه محكّاً مفاهيمياً وهدفاً نهائياً لا يُنقل (يترجم) بشكل جيّد إلى سياقات أخرى، ولا حتى السياق الأمريكي ذاته. زعزع بعض الباحثين، وسوليفان بشكل خاص، حصن الترسيخ بشكل خطير عندما أشاروا إلى أن تأسيس الدين شلّ نشاط مؤسسات اجتماعية مثل المؤسسة القانونية وصدّها عن الانخراط في التفكير الخلاق في الحرية الدينية. حتى أكون واضحاً، عندما أتكلّم عن إقامة الدين (ترسيخ دين)، أفترض أن المنع الدستوري لإقامة أيّ دين لم يتحقق أبداً على أرض الواقع، ولا حتى يحتمل أن يتحقق، وما يوجد فعلاً في الولايات المتحدة، كما ترى سوليفان، هو الترسيخ عينه. أترك تحديد ملامح هذا الترسيخ لباحثين آخرين أعلم منّي بالسياق الأمريكي. ربما يسهل زعم إنجاز حلّ الدين نوعاً من إضعاف (تثبيط) الحرية الدينية كما جاء في كتاب سوليفان (**الحرية الدينية المستحيلة**) (The Impossibility of Religious Freedom). مع ذلك لا تزال أسطورة استئصال الدين تسيطر كنقطة يبدأ منها النقاش حول الحرية الدينية. هناك كذلك بعض الأدلة على أن ترسيخ دين، كما يُعرّف في الولايات المتحدة، أوجد مكاناً، بشكل قانوني، للأقليات الدينية في الخطاب الشعبي العام. ولا يقل أهمية عن هذا خلق مكان لغير المؤمنين والملحدين واللاأدريين والإنسانيين واللامبالين. ربّما تكون المملكة المتحدة أحسن مثال على الترسيخ، على الرغم من أن الوضع هناك تأثر بلقاءات (ملتقيات) تاريخية وعالمية وخلافات حادة، تستحيل مراجعتها في هذا المقال، حول من له الحق في أن يكون له صوت. لا شك في أن للسياق الوطني أهمية في هذه النقاشات، بما فيها الاعتبارات التاريخية والاقتصادية

والثقافية. إذاً، يصبح من الضروري أن نسأل: لماذا يكون الاعتراف الرسمي عائقاً أمام الحرية الدينية في بلد ما، بينما قد يكون دافعاً لها في بلد آخر؟ لا أدعي أني سوف أجيب عن هذا السؤال في هذه الورقة، لكن بدلاً من الإجابة سوف أفكّر ملياً في هذه العبارات التي تستعمل كثيراً في سياقات أخرى، وفي كندا بصفة خاصة.

أنا لا أدافع فقط عن تقييم جاد لوجود الترسيخ من عدمه، ولكن أدعو إلى نقل تركيز التحليل من الخطاب الدستوري حول التأسيس، والخطاب المصاحب له، حول العلاقة بين الدولة والكنيسة إلى خطاب آخر جديد ينطلق من افتراضات وأسئلة جديدة. إذا كنّا نفترض على الدوام وجود علاقة للدولة بالكنيسة، بشكل أو بآخر، تصبح ثنائية تأسيس/ حلّ ممكنة، وهذا سيؤدي بدوره إلى التركيز على رسم ملامح الطرق الديناميكية لهذه العلاقة التي لا حصر لها، ومن ثَمَّ يصبح كذلك بالإمكان الابتعاد عن الجمع بين الحرية والاستئصال الذي يكبت التحليل النقدي الخلاق. وهذا بدوره قد يُعجل بمعالجة متطورة للسلطة ربما تشتمل على فهمٍ للنفوذ يأخذ في الاعتبار العلاقات بدلاً من فهم هرمي ضيق. على الرغم من إمكانية الاعتراض على تمادي هذه الفرضية إلى هذا الحد، تشير أدلة من عدد من الديمقراطيات الليبرالية الغربية إلى أنّ هذا النوع من الاعتراف واقعي ودقيق.

يوضح عمل جيمس بكفورد (James Beckford) نموذجاً من التحوّل المقترح لتوجه التحليل. يستعرض بكفورد في مقال «عودة الدين العمومي؟ تقييم حاسم لمطلب شعبي» «Return of the Public Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim» العلاقة بين الدولة البريطانية والديانة الرسمية. يتأمل بكفورد القولة الشائعة، على الرغم من تناقضها البيِّن بأنّ الدين يشهد صحوة وعودة إلى الفضاء العام، وأن الدين مستبعد آلياً من الحياة العامة. يشير جايمس في دراسته لهذا التناقض إلى غياب تفريق واضح بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني في بريطانيا. وبعد ذلك

يلخص استراتيجية الحكومة البريطانية في التعامل مع الدين؛ استراتيجية تجعل الخط الفاصل بين الدولة والمجتمع المدني ضبابياً، وتُدير التنوع العرقي (الإثني). لا يستعمل بكفورد مفردات الترسيخ أو الحرية الدينية في هذا المقال، ولا يذكر عبارة «دولة/كنيسة» تحديداً إلا في قليل من المرات. مع ذلك ظلّ التحليل غنياً وثاقباً؛ لأنّ بكفورد يضع الدين والروحانيات والدولة والشعب في المستوى نفسه، ويظهر التدخل الذي تحكمه العلاقات على حساب الطبيعة الهرمية لهذا التدخل.

قد نستفيد من تعميق الجدل حول الحرية الدينية إذا تبنّينا فرضيتين: أولاهما أنّ الحرية الدينية تعني أشياء مختلفة في سياقات مختلفة، ولذلك قد تكون قاعدة انطلاق البحث التحليلي استكشاف كيف (أو هل) يتمّ استخدام الحرية الدينية؟ ومن يستخدمها؟ بدلاً من معرفة ما إذا كان للدولة دين رسمي؛ ثانيتهما: أنّ لكلّ الدول روابط مع دين أو أديان، وأن التفريق بين الدولة والمجتمع المدني لا يكون دائماً ممكناً. يبدو جلياً للعيان أن المهم إذاً هو استكشاف طبيعة تلك العلاقة، وتأطير المصالح، وكيف تتشابك أو تتضارب. هل يعني هذا أنّ تحليل الترسيخ مسألة لا صلة لها أبداً بالموضوع، ويجب إخراجها من نقاش الحرية الدينية؟ ليس بالضرورة؛ ولكن قد يؤتي إخراج الترسيخ من دائرة الاهتمام أُكُله. سوف أسوق مثالاً من كندا للتوضيح.

هل هناك ترسيخ للدين في كندا؟ نعم ولا. لا يتطرق الدستور الكندي إلى الترسيخ بشكل واضح، ولكننا نجده، بدلاً من ذلك، يكفل الحرية الدينية من خلال الوثيقة الكندية للحقوق والحريات (Canadian Charter of Rights and Freedoms). ومع ذلك نقرأ في ديباجة الوثيقة: «وحيث إنّ كندا تأسست على مبادئ تعترف بعظمة الله وعلوية القانون»، ويَعترف الفصل (29) بالاتفاق التاريخي الذي يؤكّد تمويل الدولة للمدارس البروتستانتية في كيبك (Quebec) والمدارس الكاثوليكية الرومانية في أونتاريو (Ontario). تذكر المناقشات العامة حول الدين أنّ «لدينا فصلاً بين الكنيسة والدولة» في كندا،

على الرغم من أن هذا ليس حقيقة دستورية. وفعلاً، كما أشرنا من قبل، توجد في الدستور أدلَّة على العكس. بطبيعة الحال، يمكن القول: إنّ مجرد ذكر الله في الدستور لا يكفي لإثبات وجود الترسيخ، إذا جاز التعبير، ولكن يجب أن يدفع إلى إثارة أسئلة حول كيف تتصوّر دولةٌ، تضع الله والقانون جنباً إلى جنب، أن يكون دور الله في هذه الدولة. إن لتمويل الدولة للمدارس العمومية أهميته؛ في البداية كانت المدارس المسيحية فقط تمنح هذا التمويل، وهذا لا يزال موجوداً في بعض المقاطعات إلى الآن. ليس الترسيخ إنجاز كلِّ شيء أو لاشيء، بالأحرى هناك أصناف عدة للترسيخ كما أثبتت وينيفرد فالرز سوليفان، وأثبتُّ في مواقع أخرى: ديفيد مارتن (David Martin) من ناحيته أثبت وجود ترسيخ في الظلّ، كما توصل آخرون إلى استنتاجات مشابهة. لقد أثبت أنّ هناك سيطرة مسيحية راسخة في المؤسسات الاجتماعية تُشكّل، ليس فحسب كيف نتصوّر الدين، بل كذلك بناء القومية والقيم والمواطنة والدوافع المفاهيمية (النظرية) مثل التعدّد الثقافي وخطاب «الآخر». ما أريد قوله هو أنّ العلماني دائماً ما يتشابك مع الديني، ومن ثَمَّ السؤال المطروح هو: «كيف يتشابكان»؟ وليس: «هل» هما متشابكان؟

كما أثبت بكفورد (Beckford)، في حديثه عن الحالة البريطانية، أنه لا يوجد في كندا فصل واضح بين الدولة والمجتمع المدني. تحتاج الدولة إلى خدمات المنظمات الدينية لتعليم أطفال السكان الأصليين مثلاً. يلبي هذا التعاون حاجيات كلٍّ من الدين والدولة؛ الدين يحتاج إلى إنقاذ الأرواح ودعوة الذين يُعدّون متخلفين وبحاجة إلى الخلاص، والدولة بحاجة إلى التحضر (التمدّن-التثقيف) وبناء القومية. هل لحلّ الدين وزن (قيمة) في السياق الكندي؟ ليس بالضبط. تدلّ العلاقة المستمرة بين الدولة والدين والتشابك، إلى درجة استحالة التفريق بينهما، على أنّ الدين متغلغل في التركيبة الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية لهذا البلد إلى درجة تجعل فكّ هذا الترابط بينهما مستحيلاً، ومن ثَمَّ يمكن القول: إنّ أيّ زعم لوجود

(إلغاء) حل للدين يتجاهل متانة علاقات القوى التاريخية التي تؤثّر في التطورات المعاصرة. أحد هذه التطورات كان قرار الحكومة الكندية إحداث مكتب (ديوان) للحرية الدينية.

أعلن الحزب المحافظ الكندي، في برنامجه الانتخابي الذي نُشر في نيسان/أبريل (2011م)، أنه سوف يتابع بعث ديوان الحرية الدينية. في حزيران/يونيو (2011م) أعلن الحزب المحافظ، الذي كان في الحكم آنذاك، في خطاب العرش أنه كان بالفعل بصدد تأسيس ذلك الديوان. وفي الثالث من تشرين الأول/أكتوبر (2011م) عقدت الحكومة أوّل اجتماع للتشاور حول هذا الديوان. لاحقاً، تعرّضت الحكومة للنقد بسبب المسار التشاوري المسيحي المحافظ المكثف بشكل خاص، وبسبب شكوك حول اهتمام خاص يوليه المكتب لتأمين وحماية الدعوة المسيحية. أشياء عدة قد تفيد هذا النقاش: أولاً: كان توماس فار (Thomas Farr)، الذي شغل منصب أول مدير لمكتب الولايات المتحدة للحرية الدينية الدولية، واحداً من ستة أشخاص تمّت استشارتهم؛ ثانياً: ماانفك الوزراء يؤكّدون في خطبهم السياسية على الربط بين الديمقراطية والحرية الدينية قائلين: «لقد أثبت تاريخ الإنسانية الطويل أنه لا يمكن الفصل بين الحرية الدينية والديمقراطية». في النهاية، كان نظاما الإقامة والحل في كل من كندا والولايات المتحدة على التوالي قادرين على دعم فكرة هذا الديوان (المكتب). في كندا قوبلت تهمة الإخلال بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة الموجّهة ضد فكرة تضمين مكتب الحرية الدينية بحقيقة أنّ كندا فعلاً لا تفصل بين الدين والدولة، وأن هذه الفكرة مستوردة من الولايات المتحدة. أمّا في الولايات المتحدة، بلد الحل (الإلغاء) الرسمي، فيتمّ تبرير إنشاء مكتب الحرية الدينية بأنّه تعبير عن الالتزام بهذا المثل الأعلى. من الواضح أنّ عبارات الترسيخ وشبه الترسيخ والحل عبارات متقلبة (غير مستقرة) إلى حدّ كبير.

يتعلق النقاش الأكثر إثارة وقوة بكيفية تعريف الحرية، ومَن يعرفها،

ولأيّ غرض. تذكر التوصيفات الأولية، التي يقدمها المكتب الكندي، ومنها على سبيل المثال: «سوف يراقب (يتابع) الحرية الدينية في العالم من أجل النهوض بالحرية الدينية، الهدف الأول للسياسة الخارجية لكندا، وتطوير سياسات وبرامج تنهض بالحرية الدينية». مع ذلك يظلّ المقصود من كلّ ذلك غير محدد (واضح). هل سيهتم مكتب الحرية الدينية بأفراد كنيسة قديسي اليوم الأخير (Latter-Day Saints)، الذين يقومون بالدعوة في كلّ مكان من العالم؟ هل سيقلق بشأن (Jehovah's Witnesses) (شهود يهوه (الإله) الذين يُجبرون على الخدمة العسكرية في كوريا الجنوبية؟ هل سيهتم مكتب الحرية الدينية بأمر المسلمين في سويسرا الذين لا يستطيعون بناء مآذن، أو النساء المسلمات اللائي لا يستطعنَ لبس النقاب (الحجاب التقليدي) في فرنسا؟ أم هل سيهتم بالمسائل المحلية مثل إرغام المنقبات في كندا على الكشف عن وجوههنَّ عند أداء قسم الولاء للوطن؟ حرية من سيقع الدفاع عنها وأين؟ لم تتضح الإجابة عن هذه التساؤلات (الأسئلة) حتى بعدما تمّ تأسيس مكتب الحرية الدينية رسمياً في (19) شباط/ فبراير (2013م)، وعيّنت الحكومة الكندية سفيرها للحرية الدينية أندرو بينيت (Andrew Bennett)، مساعد القداس والمُنشد مع قساوسة كنيسة الصليب المقدس الكاثوليك (Holy Cross Eastern Catholic Chaplaincy) في أوتاوا (Ottawa) والمقام الكاثوليكي الأوكراني للقديس جون (St John theBaptist Ukrainian Catholic Shrine). «هذه هي الحرية الدينية التي تؤمن بها كندا»، بحسب بينيت (Bennett)، «إنها ليست فقط مبدأً كندياً إنما هي مبدأ كوني». على الرغم من أنّ الوقت مازال مبكراً لمعرفة أين سيتدخّل المكتب. يغلب على الظن، بناءً على ما حدث إلى الآن، أنه لن يُقدّس نوعاً خاصاً من علم النفس الديني «يستند إلى مفهوم الفرد المستقل الذي يختار معتقداته ثمّ يمارسها بكل حرية». تخلق مثل هذه المقاربة تدرّجاً في تفضيل ديانات بعينها، وتسمح في الآن نفسه بتواصل حروب الحرية الدينية تحت غطاء الحياد، كما تسمح

للدول التي تُموّلها بتصوّر نفسها دولاً «متحررة» أُلغِيَ فيها الدين. المشكلة هي تصور هذه الدول أنّها متحرّرة دينياً ولا وجود لدين فيها.

إذا لم تكن إقامة الدين هي المشكلة، فما هي المشكلة؟ ألهى الانشغالُ بإقامة الدين واعتماده إطاراً مفاهيمياً استنسخ ما يسميه نوح سليمان (Noah Salomon) في هذا الجزء «لهفة الدولة الحديثة على التصنيف»، عن المشاركة في تحليل مستدامٍ لهيمنة الدين. أفرزت الحرية الدستورية، وحلّ الدين (في بعض الحالات)، ورفض الانخراط في الديانات المهيمنة تقليدياً (ما يعبر عنه أحياناً وبكل بساطة «العلمانية»)، الرضا الفكري الذي غالباً ما نتصوره ثابتاً ومتيناً نظرياً على الرغم من الكمّ الهائل من الدراسات والأبحاث النقدية. يضعنا افتراض تغلغل الترسيخ-أو هيمنة الدين- في الدولة والمجتمع المدني والمجتمع السياسي (وافتراض أن هذه الأخيرة فئات متقلبة ومتداخلة)، في المكان المناسب لإلقاء نظرة تحليلية مطولة من نوع آخر. هكذا يمكن أن نرى تحولاً مستمراً يصبح الدين بموجبه، في حالات بعينها، ثقافة. المثير في تغيير المواقع هذا أنّه متعدّد المواقع: في الولايات المتحدة وكندا وإيطاليا، على سبيل المثال، أصبح الدين بطريقة ما ثقافة. لكنّ بعض الأديان فقط يمكن أن تصبح ثقافة لبعض الغايات. تتغيّر تبعات هذه التسمية أو تلك تبعاً للسياق وعلاقات القوى المتدخلة. لمزيد التوضيح يمكن أن نتصوّر الصليب في قاعة التدريس، أو في قاعة البلدية، مظهراً ثقافياً وجزءاً من تراثنا وفعلاً رمزاً لإرساء قيم كونية، ومن ثمّ لا يمثل انتهاكاً للحرية الدينية لأيّ كان. مع ذلك، من اللافت للنظر أنّ الحجاب كذلك يمكن تصوّره مسألة ثقافية (ولكن ليس من ثقافتنا) ومن ثَمَّ ليس من الدين في شيء، وبناءً على ذلك لا يستحق الحماية بموجب نصوص الحرية الدينية.

في السابع والعشرين من أيار/مايو (2013م) قضت محكمة الاستئناف في كيبك (Quebec)، في قضية ساغيناي ضد الحركة اللائكية في كيبك (Saguenayc. Mouvement laïque québécois) وقضية ر. ضد مؤسسة

إدوارد للكتب والفنون المحدودة (.R. v. Edwards Books and Art Ltd))، أنه لا تلاوة الصلاة (الدعاء) في مستهل الاجتماعات البلدية في كيبك، ساغيناي، ولا وجود الصليب أو تمثال القلب المقدس في غرف المجلس (حيث تناقش شؤون المدينة)، ينتهك الحقوق الإنسانية لغير المؤمنين (المتدينين). في هذه الحالة، كان المدعي (المتقاضي) الملحد ألان سيمونو (Alain Simoneau). ساندت الحركة اللائكية في كيبك سيمونو في هذه المعركة من أجل إيقاف تلاوة الصلوات وإزالة الصليب وتمثال القلب المقدس. رأت محكمة حقوق الإنسان في كيبك أنّ حقوق سيمونو قد انتُهِكت، ورأت محكمة الاستئناف عكس ذلك. هذه هي الصلاة التي كانت تُتلَى قبل اجتماعات المجلس:

> Dieu tout puissant, nous Te remercions des nombreuses grâces que Tu as accordées à Saguenay et à ces citoyens, dont la liberté, les possibilités d'épanouissement et la paix. Guide-nous dans nos délibérations à titre de membre du conseil municipal et aide-nous à bien prendre conscience de nos devoirs et responsabilités. Accorde-nous la sagesse, les connaissances et la compréhension qui nous permettront de préserver les avantages dont jouit notre ville afin que tous puissent en profiter et que nous puissions prendre sages décisions. Amen.

> يا الله يا علي يا قدير، لك الحمد على النعم التي أصبغت على ساغيناي (Saguenay) وعلى أهلها (متساكنيها) مثل الحرية وفرص النمو والسلام. اللهم خذ بأيدينا بصفتنا أعضاء المجلس البلدي، وأعنّا على أخذ واجباتنا ومسؤولياتنا بكلّ جدّية، وارزقنا الحكمة والمعرفة والفهم، ومكّنّا من المحافظة على الامتيازات التي تنعم بها مدينتنا حتى يستفيد منها الجميع، وحتى نقدر على اتخاذ قرارات صائبة. آمين.

سوف يبدو هذا المنطق، الذي اتبعته محكمة الاستئناف في كيبك، عادياً (مألوفاً بشكل لافت لمن له علم بأحداث قضية لاوتسي وآخرين ضد إيطاليا (Lautsiand Others v. Italy)، التي نظرت فيها الغرفة الأولى للمحكمة الأوربية لحقوق الإنسان:

> [88] Je retiens de l'opinion de ces experts que les valeurs exprimes par la prière litigieuse sont universelles et qu'elles ne s'identifient à aucune religion en particulier. Toujours selon ces experts, cette prière est conforme à une doctrine théiste moderne, ouverte à certains particularismes religieux non envahissants et raisonnables.

[88] ما علمته من آراء الخبراء يفيد أنّ القيم، التي عبّرت عنها الصلاة (الدعاء) المثيرة للجدل، قيم كونية ولا ترتبط (تحيل على) دين بعينه. وبحسب رأي هؤلاء الخبراء تتفق هذه الصلاة مع مذهب إيماني (يقرّ بوجود الله) حديث منفتح على المذاهب الدينية المعقولة وغير الدخيلة.

لاحظت المحكمة أنّ حماية الموروث الثقافي للمجتمع من واجبات الدولة، ووضعت مسألة الصلاة والصليب والتمثال، في ذلك السياق، تحت عنوان أكثر شمولية (في خانة أرحب) «المصلحة العامة»، والقيم الكونية، الفكرة الضاربة في التاريخ كما أشار إلى ذلك روبرت ييل (Robert Yelle) في هذا الجزء. للدين في تقدير المحكمة وجهان: أحدهما لا علاقة له بالدين أبداً، بل له علاقة بالثقافة أو بتصور شامل للدين يلحقه بالثقافة، ويجعله جزءاً ممّن «نحن» (نكون). ولكن في هذه الفقرة التحليلية نفسها حافظت المحكمة على فضاء (موقع) للدين، ورسمت حدوداً للصلاة -إذا كانت فعلاً من الدين- كامتثال «للمذهب الإيماني (التوحيدي) المعاصر». على أية حال، تفرّق المحكمة بين المذاهب الدينية المعقولة والمذاهب غير المعقولة فرضاً.

وهكذا أصبح الاعتراض على هذه الصلاة على أسس دينية أو إلحادية مستحيلاً؛ لأن الصلاة معقولة، والاعتراض عليها، على أسس دينية أو غير دينية، يصبح فعلاً غير منطقي.

كما أشرنا من قبل، تقع موضوعات الكونية والثقافة والتاريخ في صلب قضية لاوتسي (Lautsi)، التي هي في الأصل شكوى تقدّمت بها أمّ ملحدة حول صليب معلّق في قاعة للدرس للأطفال. حوّلت الدولة الإيطالية الصليب والكاثوليكية الرومانية في قضية لاوتسي من رمز ديني وديانة إلى رمز ثقافي وقيم كونية. وهكذا أصبح للصليب على جدار قاعة الدرس ليس قيمة «دينية» فحسب، بل قيمة «ثقافية» أيضاً، ويُعدّ جزءاً من التراث الإيطالي. مع أنّ الدولة تعترف بطبيعة الصليب الدينية، فهي تعدّه -وهناك كمّ هائل من الحجج على هذه النقطة- جزءاً مهماً من التراث الإيطالي والثقافة الإيطالية. اقتُبست هذه الفكرة بالذات واستعملت في تبرير ما انتهت إليه المحكمة في قضية ساغيناي (Saguenay) بأن الصلاة كونية والرموز «موروث ثقافي». في قضية لاوتسي عُدَّت إمكانية دخول تقاليد دينية أخرى قاعة التدريس (من خلال الحجاب مثلاً) دليلاً على انفتاح قاعة التدريس على تعدّد الديانات. وُصف الصليب بأنّه كوني وغير ضار ولا قسري ولا مؤثر ويمثّل القيم المشتركة. بالكاد هناك ضرورة لإضافة أن الصليب في قاعة الدرس، عندما يفهم بالشكل الصحيح، لا تربطه أي علاقة بالقناعات الشخصية الحرة لأي كان، لا يستبعد أحداً، وبطبيعة الحال لا يفرض ولا يملي أي شيء، فقط يحيل على التفكر-أحد الأهداف المرسومة للتربية والتعليم في المدارس العمومية- بمساعدة (توجيه) من إطار التدريس- في التاريخ الإيطالي والقيم المشتركة لمجتمعنا المذكورة في الدستور، والتي تحتل فيها الطبيعة العلمانية للدولة مرتبة الصدارة. أما في قضية ساغيناي فقد تم تعديل تحويل الصليب إلى رمز كوني شامل بإضافة أنّ هذا الفهم (التأويل) هو «الفهم الصحيح»، وهكذا تلقت المحكمة العليا في كندا التماساً بخصوص القرار (الحكم) الصادر في

قضية ساغيناي في تشرين الأول/أكتوبر (2014م)، ولكنها لم تصدر حكمها إلى الآن، لذا سوف ننتظر كيف ستؤطر المحكمة هذه القضايا (المسائل).

ليس قرار محكمة الاستئناف في كيبك، الذي استند صراحة على قضية لاوتسي حالة معزولة؛ فقد استعملت الحركات البهلوانية (خفّة اليد) نفسها عندما أوصى تقرير لجنة بوشار-تايلور (Bouchard-Taylor) بإخراج الصليب من الصالون الأزرق (Salon bleu)، الغرفة الرئيسة للسلطة التشريعية الإقليمية والمكان الذي تتمّ فيه كلّ الأعمال التشريعية للدولة برئاسة رمز مكشوف من رموز المسيحية. كانت رئاسة لجنة بوشار-تايلور مشتركة بين عالم الاجتماع جيرار بوشار (Gerard Bouchard) والفيلسوف المرموق تشارلز تايلور (CharlesTaylor)، وكانت قد تشكلت استجابةً لما جعل منه الإعلام أزمة احتواء. وكانت قضية مولتاني ضد لجنة ماغريت-بورغوا المدرسية (Multani.v Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys)، التي استوعبت فيها المحكمة العليا الكندية الممارسات الدينية لتلميذ «سيخ» كان يرغب في حمل خنجره (خنجر احتفالي) (Kirpan) داخل المدرسة، مصدر قلق شعبي عام. قضت المحكمة بالسماح للتلميذ بحمل خنجره. سبّب هذا الحكم هيجاناً إعلامياً زاد من حدّة القلق العام حيال ممارسات الأقليات الدينية الظاهرة للعموم (العلنية) (مثل: لباس الخنجر والحجاب والنقاب وما إلى ذلك). عقدت اللجنة جلسات استماع علنية وتلقت نحو (900) رسالة، وأعدت تقريراً حول ما يعرف بالأزمة تضمّن توصيات. كانت إزالة الصليب من قاعة الصالون الازرق واحدة من هذه التوصيات. في اليوم الذي صدر فيه التقرير صوّتت الجمعية العامة بالإجماع للاحتفاظ بالصليب، وقالت إنه رمز مهم لتراث كيبك وجزء من تاريخها. لقد كان الكاثوليك الرومانيون دوماً يشكّلون أغلبية في كيبك ومعظم أهل كيبك لا يزالون يعرّفون أنفسهم ككاثوليك رومانيين في الدراسات الاستقصائية، على الرغم من الارتياد المتدني للكنيسة وعلاقتهم بالكنيسة التي تميّزت كعلاقة «حب-كراهية».

على الرغم من أن البعض قد يميلون إلى تصوّر أن قصة الديانة ذات الأغلبية التي تحوّلت إلى ثقافة (دين/ ثقافة) ظاهرة انفردت بها كيبك، هناك أثر للتحول إلى ثقافة كمكان آمن للديانة ذات الأغلبية المسيحية تحديداً، في بقية كندا (وفي الولايات المتحدة أيضاً) (انظر، على سبيل المثال: لينتش ضد دونيلي (Lynchv. Donnelly)، ومناقشة سوليفان (Sullivan) لقضية سالازار ضد بوونو (Salazar v. Buono)). ما إن تم إصدار وثيقة الحقوق والحريات الكندية حتى انخرطت القضايا المتعلقة بيوم الأحد كيوم عطلة في كندا في التمرين على التحول؛ لعل أبرز هذه القضايا قضية ر. ضد مؤسسة إدوارد للكتب والفنون المحدودة. عندما أيدت المحكمة العليا الكندية قانون الإغلاق، وأعلنت أن يوم الأحد يوم راحة لا علاقة له بالمسيحية، أو على الأقل، الأصول المسيحية لا تجعل من يوم الراحة يوماً دينياً. اتبعت المحكمة المنطق نفسه (التحليل المنطقي) الذي اتبع في قضية لاوتسي وقضية ساغيناي فأشارت إلى أنّه «لا قدرة للمجتمع ككل على التنصل من تاريخه بما فيه التراث المسيحي للأغلبية»، و«القول بأن الدولة لا تستطيع أن تفرض يوم الأحد يومَ راحة لهذه الغايات فحسب؛ لأنه قبل عدّة قرون كان لمثل هذه القوانين جذور دينية سوف يعطي تأويلاً دستورياً لمعاداة الرفاهة العامة بدلاً من تأويل للفصل بين الكنيسة والدولة لا غير». لاحظ هنا دخول الرفاه العام كفكرة سوف تستخدم من جديد لاحقاً في قضية ساغيناي تحت مسمى المصلحة العامة، وكذلك التذكير بأن المسيحية -وإن كانت من التاريخ- هي دين الأغلبية. دققت المحكمة في تفاصيل الدليل على أن يوم الأحد يوم عطلة في دول أخرى -من هذه الدول روسيا السوفييتية واليابان- وانتهت إلى أنه نظراً لأن هذه الدول ليس لها تاريخ مسيحي ومع ذلك تعدّ يوم الأحد يوم عطلة، لا يعدّ الإغلاق يوم الأحد مسألة دينية أو ممارسة اختص بها المسيحيون. بطبيعة الحال يتجاهل هذا الاستنتاج تأثير العولمة وتوسع الإمبراطوريات المسيحية مثل المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة.

استنتجت المحكمة أن القانون كان «علمانياً»، وحافظت في الوقت نفسه على ما يعبّر عنه صموئيل موين (Samuel Moyn) بـ«الشراكة السليمة/ الصحية» بين حرية الدين والمسيحية.

جاءت قضية مؤسسة إدوارد للكتب والفنون المحدودة في أعقاب التصور الذي بدأ مرناً (مطاطياً) للحرية الدينية، والذي وضع تفاصيله قاضي المحكمة العليا براين ديكسن (Brian Dickson) في أول قضية حرية دين بعد الوثيقة، قضية ر. ضد بيغ إم للأدوية المحدودة (R. v. Big M Drug Mart Ltd,) التي حكم فيها بإسقاط قانون الإغلاق يوم الأحد. اعترف القاضي ديكسن في تلك القضية بوضوح باحتمال استبداد الأغلبية قائلاً:

> بقدر ما يُلزم الجميع بمثل أعلى مذهبي مسيحي وُظِّف قانون (The Lord's Day Act) كشكل من الإكراه مناوئ لروح الوثيقة وكرامة كل من لا يدين بالمسيحية. خلق القانون بإعلانه مواصفات العقيدة المسيحية مناخاً معادياً للكنديين من غير المسيحيين، وأعطى انطباعاً بالتمييز ضدّهم. أخذ القانون القيم الدينية المتجذرة في الأخلاق المسيحية وترجمها، مستغلاً قوة الدولة، إلى قوانين وضعية ملزمة للمؤمنين وغير المؤمنين على حدّ سواء. ظلّ المحتوى الثيولوجي للقانون يُذكِّر الأقليات الدينية في البلاد بشكل خفي ماكر ومستمر بأنّهم غرباء عن الثقافة الدينية المهيمنة.

قد يجد الدارسون للقانون مبرراً للانقلاب الغريب في قضية ر. ضد مؤسسة إدوارد للكتب والفنون المحدودة، لكنّه يظل مبرراً غريباً بكلّ المقاييس. ما يثير اهتمامنا في هذا المقال هو دور التاريخ والقيم والأغلبية الدينية والكونية والثقافة في تلك القضايا. تمثّل قضية ر. ضد بيغ آم للأدوية المحدودة تذكرة بحلّ بديل للتحرك الحالي على مستوى القانون والخطاب

العام في اتجاه تصنيف الدين ثقافةً، ما يُخرج، بشكل فعّال، الدين المهيمن من الفحص والتدقيق، ويضع كل من يعترض (على التصنيف) في موقع غير العاقل (الظالم) والمحارب ضد المصلحة العامة أو في موقع «المطالب» باستئصال كلّ الديانات (أو الثقافة المهيمنة) من المجال العام.

خلال الأسبوع الذي تلا صدور قرار محكمة الاستئناف في ساغيناي تفجّر خلاف آخر في كيبك، خلاف هذه المرة حول ارتداء العمائم في ملاعب كرة القدم. على الرغم من أن موقف الفيفا (FIFA) في هذا الموضوع (يسمح بارتداء العمائم)، أصدرت جامعة كيبك لكرة القدم بياناً يمنع ارتداء العمائم في الملاعب. تلا هذا البيان تصريح للوزير الأول في كيبك، باولين ماروا (Pauline Marois)، يدافع عن قرار جامعة كرة القدم استناداً إلى فكرة كيبك والقيم المشتركة: «كيبك مجتمع مضياف (مرحّب) يؤيد اندماج كلّ من يؤيد المشاركة في قيمه، والانخراط في هذه الحقيقة التي نمثّلها مجتمعين، والتي تقبل الاختلاف، ولكن تريد أيضاً تقاسم القيم المشتركة». واقترحت حكومتها وثيقة قيم كيبك (Charter of Quebec Values)، (ميثاق قيم كيبك)، التي كانت في الأصل وثيقة العلمانية (Charter of Secularism). أصبحت تلك الوثيقة المقترحة محل جدال عام مُفرّق (مثير للفرقة) في كيبك تجاوز تأثيره انتخاب حكومة من الحزب الليبرالي مؤخراً. من المؤكد تقريباً، بالنظر إلى المساندة العامة للاحتفاظ بالصليب في الصالون الأزرق، أن تلك القيم سوف تشمل «التراث الثقافي» للدين المهيمن. من الأحاديث الجانبية المثيرة للاهتمام جواب السفير الجديد لدى مكتب الحرية الدينية عندما سُئل عن احتمال تدخّله في الجدل حول كرة القدم، الذي قال فيه: إن مأموريته الرسمية تتعلق بالسياسة الخارجية والدفاع عن الحرية الدينية في الخارج (الدول الأخرى): «نحن محظوظون في كندا؛ لأننا نمتلك مؤسسات مثل وثيقة الحقوق والحريات، ونواباً ومشرعين يدافعون فعلاً عن هذه الحريات».

أحد الاعتراضات على ملاحظة تحول الدين إلى ثقافة هو أنّ الدين فعلاً جزء من الثقافة. وهذا الكلام صحيح في جزء منه، ومن المهم أن لا ننسى تحذير كورتني بندر (Courtney Bender)، في هذا الجزء من المؤلف، من افتناننا الحالي (إعجابنا) الشديد بـ«التفريق» أو بدليل مفاضلة بين الدين ومكونات الحياة الاجتماعية الأخرى (التفريق الذي يُعتمد في الاستعمالات الحالية للتعددية كما أثبتت). لكن صحيح كذلك أن القانون والخطاب العام، في أوقات معينة ولأغراض معينة، يفصلان الدين كصنف (فئة) تحليلي مجرَّب. يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على ديناميكية القوة في ذلك المسار، وكذلك التأكيد على الطبيعة المائعة لهذه الأصناف وإمكانية مرورها بمرحلة انتقالية. عندما تُبنى (تُشكل) ممارسات الأغلبيات الدينية كثقافة، وليس كدين، يصبح حضورها لطيفاً في وجه ممارسات الآخر الخطرة والعدوانية والغريبة أو ممارسات الملحد الخطرة كذلك.

عندما ندفع إلى تجاوز الترسيخ كإطار للتحليل واستكشاف كيف تتداخل التقاليد الدينية والممارسات والعقائد في نسيج المؤسسات الاجتماعية (المجتمعية) والممارسات، ونفترض أنّ هذا التداخل حقيقة، فإننا نجعل استكشاف التعددية الدينية والحرية الدينية أمراً ممكناً. قد يفتح استعمال نمط مفاهيمي يلخص طرق تغير الدين الديناميكة، ويُبنى في إطار مجتمعي، الباب لعدة أنواع من الأسئلة تختلف عن تلك التي تطرح في إطار الترسيخ.

اعتراف:

أودّ الاعتراف بمساعدة برنامج الدين والتنوع (Religion and Diversity Project) في إعداد هذا الفصل، وكذلك المساعدة المالية المستمرة لبحثي من خلال (Canada Research Chair in the contextualization of Religion in a Diverse Canada). كما أعبر عن شكري وامتناني لـ (Marianne Abou-Hamad and Tess Campeau) للمساعدة في التحرير.

مراجع مختارة:

- Baird, John, "Addresss by the Honourable John Baird, Minister of Foreign Affairs, to the United Nations General Assembly",66th Session of the United Nations General Assembly New York City, September26, 2011. Accessed April 3. 2012 at http:// www.international.gc.ca./media/aff/speeches-discours/2011/2011-030.aspx?lang=eng&view=d.
- Beaman, Lori G. Defining Harm, Religious Freedom and the Limits of the Law, Vancouver: University of British Columbia Press, 2008.
- Beckford, James A., "The Return of Public Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim", Nordic Journal of Religion and Society 23, no.2 (2010): 121-36. Accessed August 22, 2013, at http://tapir.pdc.no/pdf/NJRS/2010/2010-02-2.pdf.
- Canadian Charter of Rights and Freedoms, Part I of the Constitution Act, 1982, being Schedule B to the Canada Act 1982 (UK), 1982, c ii.
- Conservative Party of Canada, Here for Canada, Ottawa: Conservative Party of Canada, 2011. Accessed August 22, 2013, at http://www.conservative.ca/media/2012/06/ConservativePlatform 2011_ENs.pdf.
- Martin, David, "Canada in Comparative Perspective", In Rethinking Church, state, and Modernity: Canada between Europe and America, edited by David Lyon and Marguerite Van Die, 23-33. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- Seljak, David, Joanne Benham Rennick, Andrea Schmidt, Kathryn Da Silva, and Paul Bramadat, Department of Canadian Heritage. Religion and Multiculturalism in Canada: The Challenge of Religious Intolerance and Discrimination, Final Report. Ottawa, Ontario, Canada: Multiculturalism and Human Rights Program. Accessed August 22, 2013, at http://amicus.collectionscanda.ca/aaweb-binaamain/itemdisp?sessionKey=9999999_142&l=o&v=o&lvl=1&rt=1&itm=37402328&rsn=S_WWWbba TM033s&all=1&dt=%22Seljak,+David%22...&spi=-.

- Sullivan, Winnifred Fallers, The Impossibility of Religious Freedom, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
    - "The Cross: More than Religion?" The immanent Frame, May 5, 2010. Accessed August 22, at http://blogs.ssrc.org/tif2010/05/05/morethan-religion/.
- Sullivan, Winnifred Fallers, and Lori G. Beaman, eds. Varieties of Religious Establishment, Burlington, VT: Ashgate, 2013.



الفصل الثامن عشر

الأساقفة، والراهبات، والحرية الدينية

Elizabeth A. Castelli

اعتمدت (أقرت) اللجنة الإدارية لمؤتمر (ندوة) الأساقفة الكاثوليك في الـولايـات الـمـتـحـدة (United States Conference of Catholic Bishops) (USCCB)، في تجمع آذار/ مارس (2012م)، حريتنا الأولى، الأعز علينا (المنشودة): بيان حول الحرية الدينية، الوثيقة التي صاغتها لجنة الحرية الدينية المحدثة للغرض من طرف الندوة. يقدم البيان ملخصاً موجزاً للمخاطر المزعومة، التي تهدد الحرية الدينية في أمريكا، وتاريخاً مضغوطاً ومنحازاً للحرية الدينية في أمريكا، ونداء واعياً إلى رفض «قانون ظالم» لم يذكر هذا القانون بالاسم أبداً، ولكن من المؤكد تقريباً أن المقصود هو قانون «العناية المتيسرة» (Affordable Care Act ACA) لسنة (2009م)، واللوائح الإدارية المنظمة لتغطية مصاريف موانع الحمل المرافقة له، ومناشدة لكاثوليك الولايات المتحدة أن يشاركوا في (تظاهرة) أسبوعي الحرية من الرابع من تموز/ يوليو إلى الحادي والعشرين من تموز/ يوليو من تلك السنة؛ أياماً للصلاة (الدعاء) والنضال في أيام «يلفت فيها كلّ من عامنا المدني وعامنا الديني نظرنا... إلى إرثنا من الحرية».

إن بلاغة بيان الأساقفة مألوفة لكلّ من تابع النضال المسيحي المحافظ من أجل الحرية الدينية في الولايات المتحدة في العشرين عاماً الأخيرة تقريباً، لكنّ لجوء المسؤولين الكاثوليك إلى لغة من هذا القبيل يُعدّ بدعةً جديدة نسبياً. إنّ تعريف الأساقفة لـ«الحرية الدينية» أو «التحرر الديني» معتم وموسع؛ في تشابه مع النضال الكاثوليكي التقليدي من أجل القضية بشكل عام. يشير الأساقفة أفضلية التعديل الأول على الدستور الأمريكي وأولوية الحرية الدينية («حريتنا...الأولى») على الحريات المكفولة في هذا التعديل. الإقرار بأنّ الأمريكان ليسوا وحدهم مهتمين بالمطالبة بالحرية («ليس فقط للأمريكان») لا يمنع نظرتهم إلى الولايات المتحدة على أنها حالة استثنائية في علاقتها بالحرية («نَعدّها شيئاً من تراثنا الخاص»)، واعتقادهم أنّ الأمريكان حرّاس (حماة) الحرية الخاصين («نحن خدم هذه الهبة ليس من أجلنا فحسب بل من أجل كل الدول والشعوب التي تتوق إلى الحرية»).

ثمّ يمرّ الأساقفة إلى تعديد أمثلة محددة "للتهديدات التي تتعرض إليها الحرية الدينية. بحسب منطق الأولوية يحتلّ الأمر الخاص بالرعاية المتيسرة (ACA)، الذي أصدرته وزارة الصحة والخدمات الإنسانية (Health and Human services) (HHS) في وقت سابق من العام (2012م)، والذي يستدعي تغطية التأمين الصحي لمنع الحمل (الذي يعرف في الوثيقة بـ«أمر وزارة الصحة والخدمات الإنسانية (HHS) بخصوص موانع الحمل، والتعقيم، والعقاقير المسببة للإجهاض»)، يحتل هذا الأمر الصدارة في قائمة الحالات التي تكون فيها الحرية الدينية تحت الحصار. يقتضي قانون (ACA) تغطية برنامج موانع الحمل دون مطالبة الأفراد المضمونين بالمساهمة في التكاليف. على الرغم من أن المنظمات الدينية والجمعيات غير الربحية المنتسبة إلى الدين مستثناة من هذا الشرط العام، كان موقف مؤتمر الأساقفة (USCCB) أنّ أيّ شرط يوضع للتمتع بتغطية تكلفة موانع الحمل، بما فيها خطط المشغلين الربحيين العلمانيين للتغطية الصحية، يمثّل انتهاكاً للحرية

الدينية؛ إنّهم يحاجون بأنّ أيّ شرط قانوني لتوفير مصاريف موانع الحمل يمثّل انتهاكاً للحرية الدينية.

لكن الأساقفة يذكرون أيضاً عدداً من المجالات الأخرى يزعمون أنّ فيها عقباتٍ: رفض الدولة والسلطة المحلية استغلال دور الرعاية أو خدمات التبني التابعة للجمعيات الخيرية الكاثوليكية بسبب عزوف الجمعيات عن إسناد رعاية الأطفال إلى غير المتزوجين (غير المرتبطين بعقد زواج شرعي) أو الأزواج المثليين؛ قانون ألاباما (Alabama) الزجري ضدّ المهاجرين الذي يَعدُّ إيواء أو نقل المهاجرين، الذين ليس لديهم وثائق، جريمةً، كما تفعل بعض الكنائس المسيحية؛ رفض الاعتراف الرسمي بمجموعة من الطلبة المسيحيين في كلية الحقوق بمعهد الدراسات القانونية بهاستينغس (Hastings) التابع لجامعة كاليفورنيا؛ لأنّ المجموعة تشترط أن يكون زعماؤها من المسيحيين، وتمنع أيّ نشاط جنسي خارج إطار الزواج؛ وتوقف مدينة نيويورك عن تأجير مباني المدارس العمومية للكنائس لإقامة قدّاس في نهاية الأسبوع؛ وعقبات أخرى. يرزح الدين (الذي اختار البيان عليه أمثلة مسيحية دون غيرها) تحت الحصار، كما تبيّن الحجج، على المستوى الفيدرالي وعلى مستوى الولايات والمستوى المحلي وعلى عدة جبهات أخرى.

لكن إذا كانت الوثيقة تسعى إلى تصنيف تشكيلة واسعة من التهديدات للحرية الدينية، فهي مع ذلك تهتم أساساً بدعم حملة الأساقفة ضد إدراج تغطية مصاريف موانع الحمل تحت قانون العناية المتيسرة. تضع الوثيقة قواعد النقاش بطريقة مؤلمة ودراماتيكية، على الرغم من غياب إشارة واضحة وصريحة إلى قانون العناية المتيسرة تحديداً في أيّ مكان. مع ذلك، ونظراً لبقية محتوى الموقع الإلكتروني لندوة الحرية الدينية (وإبراز «أمر وزارة الصحة والخدمات الإنسانية» و«حماية الضمير» كموضوعات بارزة للنشاط)، من المؤكد أنّ هذا القانون كان سبباً في وصف القانون بـ «قانون ظالم... لا

يمكن الامتثال له»، قانون يفرض إرادة (مشيئة) الدولة على المؤسسات الدينية والأفراد. حاج الأساقفة قياساً (بالمثل)، فوضعوا ضرورة عدم الامتثال إلى القانون الظالم -واجب على الكاثوليك «الاضطلاع به... واجب مواطنة والتزام عقائدي» جنباً إلى جنب مع الحجج التي تحمل بصمة الدين، وتصرفات حركة الحقوق المدنية الأمريكية التي شهدتها خمسينيات وستينيات القرن الماضي، واستشهدوا برسالة مارتن لوثر كينغ الابن (Martin Luther King Jr.) «رسالة من سجن برمنغهام» بوصفها دليلاً خطياً. بشكل لافت للنظر يفرق الأساقفة بعناية بين «الاعتراض الواعي» على أمر تتطلّبه الحياة الاجتماعية (غير محدّد، لكن قد يخطر بالبال الاعتراض الواعي على الخدمة العسكرية) وبين الحاجة إلى مقاومة قانون ظالم. يمكن أن نتصوّر أنّ الأساقفة يحاولون تفادي كلّ الأوجه المتبقية، التي تستعمل فيها دولارات الجباية لمساندة النزعة العسكرية و(حكم) الإعدام أو أشكال أخرى من العنف الذي تموله الدولة، وقد يعترض عليها الأفراد المتديّنون والمؤسسات الدينية. بحسب منطق الأساقفة لا يرقى الاعتراض على هذه الأشكال من العنف المؤسسي إلى مرتبة الاعتراض على «قانون ظالم» «لا يمكن (يجوز) الامتثال له»، ويفترض أن يعود تفريق الأساقفة بين منع الحمل كشرّ أخلاقي في كلّ الحالات والعنف المموّل من قبل الدولة (مثل الحرب) التي يبررها أحياناً منطق «الحرب العادلة»، الذي قد لا يسلم من رفض واعٍ من الأفراد، ولكن لا يستدعي معارضة شاملة من كلّ الكاثوليك. هناك حاجة إلى تأكيد أنّ وضع الأساقفة اعتراضهم على قانون الرعاية الصحية في إطار الحرية الدينية خطوة استراتيجية تضيّق المجال بشكل كبير: يستدعي تحدي اعتراض الأساقفة على قانون الرعاية الصحية أخذ موقف ضد الحرية الدينية.

عندما تمّ الإعلان عن «حريتنا الأولى والأحب إلينا» (Our First, Most Cherished Liberty) للعموم في نيسان/ أبريل (2012م)، أعلن مؤتمر الأساقفة (USCCB) عن مبادرة له تحمل اسم «أسبوعين من الحرية»، تبدأ

هذه الفترة يوم (21) حزيران/ يونيو، يوم العيد الذي يشترك فيه القديس جون فيشر (Saint John Fisher) والقديس توماس مور (Saint Thomas More)، وتنتهي في الرابع من تموز/ يوليو، ذكرى عيد استقلال الولايات المتحدة. يتمّ إحياء ذكرى مور وفيشر في يوم القديسين في التقويم الكاثوليكي بوصفهما شهداء وقفوا في وجه الملكية عندما حاولت انتزاع سلطة الكنيسة في القرن السادس عشر في إنجلترا. نصّت وثيقة المؤتمر، التي أعلنت عن أسبوعي الحرية في (2012م)، بكلّ وضوح، على قيمة (وملاءمة) هذين الشهيدين اللذين نذكرهما كروحين ذهبا ضحية صراع ضد تعنّت السلطات السياسية الفاسدة، واتخاذهما رسمياً مثالين للدور المطلوب في هذه الأيام. تجمع مبادرة تنظيم الاحتفال ليبدأ بذكرى مور وفيشر، وينتهي بذكرى الاستقلال بين التقويم الديني والتقويم الوطني حول نضال أكبر من أجل الحرية الدينية. واصل الأساقفة، في وثيقة (USCCB) تضخيم موضوع الشهادة بالتأكيد على أيام الأعياد الأخرى التي تقع خلال الأسبوعين: عيد القديس جون ذا بابتيست (Saint John the Baptist) يوم (24) حزيران/ يونيو وعيد القديسين بيتر وبول (Saints Peter and Paul) يوم (29) حزيران/ يونيو، وعيد شهداء روما الأوائل (the First Martyrs of Rome) يوم (30) حزيران/ يونيو. تصل هذه الأعياد مجتمعةً الاحتفال المعاصر بأسبوعي الحرية بالشهداء الأوائل وتأسيس الكنيسة، وشخصيات تتذكر الكنيسة وفاتهم كحالات إعدام للمؤمنين من طرف كيان سياسي نافذ؛ الإمبراطورية الرومانية أو بيادقها السياسيين المحليين (في حالة القديس جون ذو بابتيست. باختيارهم هذا الحيّز الزمني للأسبوعين، يربط الأساقفة مواقيت الطقوس الدينية بالمناسبات الوطنية، كما يربطون خطاب الحرية بخطاب الاضطهاد والشهادة.

لا شك في أنّ ذكر هؤلاء القديسين (الصالحين) مقصود وانتقائي. هناك العديد من القديسين الآخرين الذين يُحتفل بهم أيضاً خلال هذه الفترة (أسبوعي الحرية) في التقويم الطقوسي منهم قديسون لا تتّسق قصصهم

بسلاسة مع رواية الحرية الدينية. مثلاً، يصادف يوم (26) حزيران/ يونيو (ذكرى) جوزيماريا اسكريفا دو بالاغر (Josemaria Escriva de Balaguer) الكاهن الإسباني الذي أسّس في (1928م) حركة أوبوس داي (Opus Dei) المثيرة للجدل وربّما سيّئة السمعة. تحظى الحركة بتبجيل (احترام) الفاتيكان، ولكن نالها وابل من انتقاد أعضائها السابقين وكاثوليك آخرين خاصة حول مسائل السرية والإكراه. كما لاحظ الباحث اليسوعي في (America)، كان إسكريفا (Escriva) نفسه يؤكّد الحاجة إلى «الإكراه المقدس»: (compelle intrare) اجعلوهم يدخلون، هذا ما يأمرنا به السيد (المولى). كان تبريك إسكريفا في (1992م)، وإعلان قدسيّته بعد ذلك، مسألة مثيرة للجدل، ليس بسبب طبيعة (Opus Dei) نفسه فحسب، بل كذلك بسبب اعتقاد العديدين من داخل الكنيسة أن ترقيته إلى رتبة قديس سابقة لأوانها: لقد تخطّت مباركته الطابور حتى تتمّ قبل مباركة العديد من غيره (الآخرين)، وليس قداسة البابا يوحنا الثالث والعشرين (Pope xxiii)، مهندس مجلس الفاتيكان الثاني، أقلّهم شأناً.

من بين القديسين الآخرين، الذين تقع أعيادهم ضمن أسبوعي الحرية، اثنان ينتميان إلى تاريخ (أيام) بدايات الكنيسة: إيرينيوس ليونس (Irenaeus of Lyons) (28) حزيران/ يونيو، وسيريلوف الإسكندرية (Cyrilof Alexandria) (27) حزيران/ يونيو. كان إيرينيوس أسقف (Lugdunum) (Lyons اليوم) في مقاطعة (Gaul) الرومانيّة في القرن الثاني، وقد اشتهر بعمله المكوَّن من خمسة أجزاء (Contra Haereses) (ضد الهرطقة/ البدع)، وأصبح نموذجاً لحماة الحدود من الكتاب المسيحيين في القرون التالية. كان إيرينيوس، شأنه شأن الكُتّاب المسيحيين القدامى، الذين كانوا يتبعون هذا النمط، يهتم كثيراً (معنياً) بتوثيق ودحض الاعتقادات والتعاليم والممارسات التي كان يَعدّها خارجة عن نطاق القبول. ساهم إيرينيوس، من خلال الوصف والنقد لما كان يراه معيارياً، في تكوين وتثبيت ما سيصبح «سنة/

عرفاً» فيما بعد. ربّما كان الناس والمجتمعات الذين انتقدهم يسمّون أنفسهم مسيحيين، لكنهم كانوا في نظره بحاجة إلى تأديب (تربية) القساوسة وإصلاحهم، أو الطرد في حالة الفشل.

عاش سيريل (Cyril) في الإسكندرية، بعد إيرانيوس بقرنين، في تلك المدينة المصرية العالمية متعدّدة الثقافات حيث خلف عمَّه ثيوفيلوس (Theophilus) في منصب أسقف. قدم المؤرخون القدامى والباحثون المعاصرون صوراً شخصية خلابة لسيريل تصفه بأنه مناصر شرس للعرف، تحولت هذه المناصرة الشرسة إلى عنف يحمل طابع الدين. ما إن تولى سيريل المنصب حتى صادر ممتلكات الكنيسة والطوائف المسيحية التي تعارضه، وأمر أثناء فترة أسقفيته بالاستيلاء على كنيس اليهود وتحويله إلى كنائس وطرد اليهود من منازلهم، وكان متحمساً لتطهير المدينة من الوثنية، وكان له، على الأقل، دور غير مباشر في مقتل الباحثة والفيلسوفة البيتاغورية الجديدة صاحبة التأثير البليغ هيباتيا (Hypatia). لقد حشد الرهبان المصريين في معارضة عنيفة للمسيحيين الطائفيين الذين يَعدّهم هو وحلفاؤه زنادقة (هراطقة).

بإيجاز، ترفع روزنامة الأسبوعين من الحرية من شأن عدد من القديسين-الشهداء الذين تقع ذكراهم (أعيادهم) ضمن المقاييس الزمنية للروزنامة بينما تتجاهل قديسين آخرين يمثلون جزءاً من تاريخ الكنيسة، ويتم الاحتفال بذكراهم في الفترة نفسها من تقويم الكنيسة، ولاسيما الشق الذي يضم إسكريفا المدافع عن الإكراه وإيرينيوس صياد الهراطقة، وسيريل المتعصب بعنف الذي نتج عن انضباطه باسم الأرثوذكسية المذهبية والصفاء الديني عنفاً ضد اليهود وعنفاً ضد الطوائف وما أسماه إد واتس (Ed Watts) «إعدام هيباتيا دون محاكمة». بعبارة أخرى سعى الأساقفة إلى الاستفادة من الشحنة الإيديولوجية للسلطة المعنوية للشهادة والاضطهاد عندما نسبوا أنفسهم إلى سلالة الشهداء المسيحيين عندما يعكس نشاطهم السياسي نشاط إسكريفا، إيرينيوس، أو سيريل. هذا ليس أبداً إيحاء بأنّ نشاطهم يهبط إلى مستوى

العنف المستوحى من الدين الذي يُعرَف به سيريل، بل بأن إصرارهم المتواصل على نفوذهم الخاص بوصفهم حكاماً (محكّمين) وحيدين للتعاليم والممارسة الصحيحة، وما يبذلونه من جهد لفرض هذه التعاليم وهذه الممارسة على الآخرين من الكاثوليك، أو من سواهم، بالإصرار على أنّه لا يجب أن يطالب قانون العناية المتيسرة (ACA) بتغطية مصاريف موانع الحمل لأيّ كان؛ يضعانهم بشكل طبيعي على خطا إسكريفا، وإيرينيوس، وسيريل، وليس على خطا شهداء روما الأوائل.

بالعودة إلى سياقات أمريكية معاصرة نستطيع، بشكل معقول، إدراج نشاط الأساقفة ضمن فئة المتحالفين مع المسيحيين الإنجيليين الذين أثمر نشاطهم تمرير القانون الدولي للحرية الدينية لسنة (1998م)؛ نشاط نجح في وضع استعارات الاضطهاد والشهادة في خدمة الحملة كما وضَحت في مواضع أخرى. يُلاحظ كذلك تزايد النشاط داخل الكنيسة من أجل الحرية الدينية الكونية وزيادة في خطاب الاضطهاد مرفقاً بوجهة نظر مفادها أن هذا النشاط سوف يساعد الكنيسة في اكتساب زخم وحلفاء في حلبات أخرى. مثلاً، عندما أحدثت الحكومة الإيطالية مرصد الحرية الدينية في (2012م) كان أسقف بالتيمور، ويليام لوري (William Lori)، المتدخل الرئيس في المؤتمر الافتتاحي للمرصد. كان (Lori) يرأس لجنة الحرية الدينية المختصة التابعة لـ (USCCB)، وناقداً صريحاً لقانون (ACA) بوصفه قانوناً ينتهك الحرية الدينية. في غضون ذلك انعقد مؤتمر في نيسان/ أبريل (2012م) في الجامعة الكاثوليكية في أمريكا تحت شعار «الحرية الدينية في العالم: ضرورة للسلام والصالح العام». سعى المؤتمر إلى إعطاء الحرية الدينية موقع العنصر الرئيس المساعد على إحلال الأمن في العالم. وقدم الوجه المعروف لدى أسبوعَي الحرية كبير أساقفة نيويورك، تيموثي دولان (Timothy Dolan) الكلمة (المداخلة) الرئيسة للمؤتمر. شاركت أستاذة العلاقات الدولية في جامعة أمريكا الكاثوليكية ماري آن كوسيمانو لوف (Mary ann Cusimano

Love) في المؤتمر لتثبت أنّ من مصلحة الحركة أن تُركّز على النقاط المشتركة بين «النساء» و«الأمن»، وعبّرت عن أملها في أن يزيد هذا الربط من قدرة الكنيسة على التكاتف مع الجماعات التي تعمل من أجل حقوق المرأة على الصعيد العالمي.

قدَّم الأساقفة الكاثوليك العاملون تحت غطاء الحرية الدينية دعماً معنوياً ومادياً للجماعات الكاثوليكية والأفراد الذين رفعوا العديد من القضايا العدلية في كامل أرجاء الوطن، متحدّين قانون الرعاية المتيسرة (ACA). في نيسان/ أبريل (2012م) وجد قاضي محكمة إقليمية أمريكية (إقليم شرق ميزوري) (US District Court, EasternDistrict of Missouri)، القاضي كارول أ. جاكسون (Carol E. Jackson)، لمصلحة المتهمين في مثل هذه القضية (أو براين ومن معه ضد وزارة الصحة والخدمات الإنسانية الأمريكية (O'Brien et al. V. US Department of Health and Human Services et al. -)، وخلافاً لادعاءات المُدَّعِي، أنّ قانون (ACA) مخالف للتعديل الأول من الدستور الأمريكي وقانون إعادة الحرية الدينية وقانون الإجراءات الإدارية. على الرغم من ذلك لم يحدّ هذا القرار من القضايا الأخرى كما يوضح الموقع الإلكتروني لتبادل المعلومات حول هذه القضايا على الخط (للحصول على معلومات مُحيّنة حول هذه القضايا، انظر موقع (Becket fund for Religious Liberty HHS Information)). إن منزلة التحديات القانونية لقانون (ACA) هدف متحرك. حمل الموقع الرئيس لمؤسسة (Becket) للحرية الدينية شعار «55 شكوى، 23 قضية، تفويض دستوري واحد، وعد إلى الصفحة» في أيار/ مايو (2012م)، بينما سجّل الموقع نفسه بحلول تشرين الأول/ أكتوبر (2013م) «74 قضية، ما يزيد على 200 مشتكٍ» في شعار مشابه. وسجل الموقع في تشرين الأول/ أكتوبر (2013م) (39) دعوى أقامتها منظمات ربحية في تحدٍّ لقانون (ACA) حُكم في (30) منها بالإنصاف الزجري، وحرمت (5) منها من الإنصاف الزجري، ورفضت المحكمة اثنتين وقبلت اثنتين دون متابعة.

يحاول الأساقفة، في إطار هذا النشاط وهذه الخطابة، وضع تصور يوحدهم مع البروتستانت الإنجيليين واليهود الأرثوذكس، في حين يُقصَى من الحوار أشخاص ينتمون إلى الدين نفسه، ولا يشاطرونهم التقييم الأخلاقي للمسائل المطروحة للنقاش (مثل: الحصول على الخدمات الصحية، حرية الإنجاب... إلخ)، أو خططهم السياسية. لنأخذ مثالاً واحداً على ذلك: يضمّ التحالف الديني من أجل حرية (خيار) الإنجاب (Religious Coalition for Reproductive Choice) (RCRC) الكنيسة الأسقفية (Episcopal Church)، معظم طوائف الخط الرئيس البروتستانتي (unitarian Universalist Association) (الجمعية التوحيدية العالمية)، وفرضاً كلّ حركات الإصلاح والهيئات اليهودية الحاكمة المحافظة والعديد من المنظمات المسيحية واليهودية الوطنية. إضافة إلى ذلك، بينما يدعم الأساقفة فكرة فضاء عام يتحرك فيه الفاعلون الدينيون، ويدور النقاش بكلّ حرية، نجدهم يصورون المسألة كمسألة تأسيس «ميدان عام عار» «خال من الحجج الدينية والمتدينين») مقابل «ميدان عام مدني» (يُمكِّن كل المواطنين من تقديم مساهماتهم من أجل الصالح العام)، وهم بذلك يتنصلون بحذر شديد من أيّ ادعاء بأنّهم يرغبون في «ميدان عام مقدس» (يعطي امتيازات ومكاسب للمواطنين المتدينين). «ربما نستطيع، في أفضل الحالات، أن نسمي هذا الميدان ميداناً عاماً أمريكياً» كما جاء في كتاباتهم. في هذا الإطار يُعدّ حضور المتدينين (المؤمنين) والنقاشات الدينية الشيء نفسه الذي يجعل الميدان العام «أمريكياً»، ويُعدّ غيابهما، في ظاهره، غير أمريكي. ولكن، إذا كان الميدان العام فضاء للمداولات والنقاش وفضاء تُقيَّم فيه الحجج ويطعن فيها، فسوف يبدو كما لو كان لـ«الدين» نفسه حصانة ضد الاعتراض والنقد داخل الميدان العام، ولكن لا حصانة له ضدّ نقد الميدان العام (نفسه).

يمكن الدخول في عملية استكشاف كيف أنّ الطريقة، التي صاغ بها الأساقفة هذه المسائل (النقاط) -طريقة متبعة لنحو عقدين من الزمن من النضال

البروتستانتي الإنجيلي من أجل الحرية الدينية- تستند إلى عدد من حالات عدم التناسب النظري كما وضّحت ذلك سوليفان (Sullivan) باقتدار. يمكن إعادة النظر في النقاشات حول الهدنة الصعبة (غير المريحة) بين الدين والسياسة، وبين الكنيسة والدولة، التي زُوّرت (زيّفت) باللجوء إلى العلمانية البروتستانتية كما شخّصت ذلك جانيت جاكوبسن (Janet Jacobson) وآن بلغريني (Ann Pellegrini) وآخرون. ماذا لو أنفق الأساقفة على جماعتهم، ودافعوا عن الحرية الدينية داخل كيانهم الخاص؛ أعني داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها؟ بعبارة أخرى هل هناك احتمال لوجود حرية دينية داخل الكنيسة الكاثوليكية؟

تجدر الإشارة إلى أنّه على صعيد كاثوليكي آخر قرّر الفاتيكان أنّ ممارسة ما قد يُسمّى حرية دينية من طرف نساء أمريكا المتديّنات -ممارسة الضمير- مسألة (مشكلة) تستدعي رقابة وإشراف الأسقفية. بعبارة أخرى، تحتاج الراهبات إلى تربية تموّلها الكنيسة، وإلى كبح إخلاصهنّ في تنفيذ التزاماتهنّ التي يحكمها الضمير. يقوم بهذا الدور التجمع من أجل عقيدة الإيمان (Congregatioprodoctrina fidei)، التجسيد المعاصر لمحاكم التفتيش، الذي أصدر في (2012م) «التقييم المذهبي لمؤتمر زعامة النساء المتدينات» (Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious). كان التقرير تتويجاً لعملية استقصائيّة حاسمة بإيعاز من الفاتيكان في أوائل (2009م)، وركّز على مؤتمر زعامة النساء المتديّنات (LCWR)، المنظمة التي تمثّل (80%) من الراهبات الكاثوليك في الولايات المتحدة. أصبح المؤتمر هدفاً للعمل التأديبي من طرف الفاتيكان متّهماً إياه بـ«رفض العقيدة (الإيمان) الذي يُعدّ فضيحة... يتنافى مع الحياة الدينية» و«سياسات المعارضة الجماعية» (على مسائل تتعلق بتولي المرأة منصب الراهب والمثلية الجنسية) و«الأفكار الأنثوية الراديكالية».

ليس هذا الإطار (المكان) المناسب لعرض تفصيلي للتقييم المذهبي الذي يسعى إلى أن «ينفذ عملية مراجعة لتعاليم الكنيسة والالتزام بها،

والكرسي الرسولي (الدائرة التي يحكمها الأسقف (الأبرشية) والالتزام بها من خلال التجمّع من أجل الدفاع عن العقيدة» «Congregation for the Doctrine of Faith». لكن في سياق تعبير الأساقفة الأمريكان عن الالتزام (الشديد) بمفهوم الحرية الدينية قد يكون التفكير في هذا السؤال عملاً إبداعياً يستحقّ الذكر: كيف سيبدو الدفاع عن الحرية الدينية لو اعتبرنا (LCWR) «ديناً» والفاتيكان «الدولة»؟

بطبيعة الحال سوف يرفض أصحاب التقييم المذهبي-وهم، كما بلغني، جميعهم كاردينالات أمريكان- السؤال في صيغته الحالية؛ لأنهم يصرّون على أنّه لا وجود لحياة دينية خالصة في غياب «ولاء العقل والقلب للسلطة التعليمية للأساقفة» كما هو مكتوب في الفقرة الأولى من التقييم مستشهدين بموعظة يوحنا بول الثاني (John Paul II) البابوية (الرسولية) (Vitacocercrata) التي ألقاها إثر الاجتماع الكنسي عام (1996م). ولكن موقفهم هذا يكشف أوراقهم (نواياهم). هكذا تبرز الحرية الدينية كمجرّد شكلٍ من أشكال تعزيز السلطة التعليمية للأساقفة، وليس كحزمة من القيم تؤوي وتحمي الأعمال التي تقوم بها نساء الدين في الولايات المتحدة، ويرضاها (يرتاح لها) الضمير. هناك تناقض في أسس مشروع الحرية الدينية ما دامت تفضّل سلطة قيادة الجماعات الدينية، فترسخ بذلك هرمية طالما تم الاعتراض عليها، وتقوّي بعض الآراء الدينية على حساب أخرى. من المفارقات، أيضاً، في هذه الحال، أن يُعدّ اللجوء إلى مفهوم (صلب) للضمير الفردي موقفاً أرثوذكسياً غير واضح من وجهة نظر ثيولوجيا الأخلاق الكاثوليكية، بينما يُعدُّ ممارسة مبرّرة للحرية الدينية من وجهة نظر الراهبات.

دافع المؤتمر (LCWR) نفسه، بكلّ فصاحة، عن التزامات وأفعال مُنتسبيه أفراداً وجماعات، مؤكداً، طوال هذا الدفاع، على الوفاء للمتطلبات الأخلاقية للإنجيل، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالفقراء. يستند هذا الجهد المبذول إلى تضامن مستمدّ من الإنجيل وفهم للأولويات على الأرض مستمد

من الضمير، وهو ما يجعل تفادي مسألة نفوذ الأساقفة بشكل فعال ممكناً بطريقة تبعث على الجنون من وجهة نظر محرري التقييم المذهبي. لكنّ هذه المسألة ظلّت، في التقييم، تدور حول الخضوع للسلطة التعليمية للأساقفة التي تمثّل بحسب ممثليها (أساقفة، وكاردينالات، والجميع) المقام الوحيد الذي يضفي المشروعية على أعمالهم. تبني هذه الدائرة المغلقة من البلاغة والتفكير السلطة وتعيد ترسيخها من خلال التأكيد المتكرر على شرعيتها. ليست «الحرية الدينية»، بحسب هذا المنطق، فئة رحبة فسيحة، بل فئة يمكن حصرها في الامتثال لسلطة المؤسسة، السلطة التي لا يُعرّفها إلا أصحابها. فعلاً، قد يجادل البعض بأنّ التسمية نفسها «كاثوليك رومان» تفترض القبول التام بهذا المنطق؛ بعبارة أخرى، وبكل بساطة، على أيّ شخص لا يقبل بهذا المنطق أن يتنازل عن الاسم ويرحل من تلقاء نفسه من الكنيسة.

أكد الغضب المتفشّي بوضوح في الكاثوليك في الولايات المتحدة رداً على هجوم التقييم المذهبي على المؤتمر (LCWR)؛ وأنتج الغضب العديد من المقالات المدروسة والعميقة حول قيمة عمل الراهبات الكاثوليك الكبيرة ونزاهته، ووقفات تضامنية في مدن البلاد، وحتى المداخلة الساخرة على تويتر (Twitterhashtag). إن العديد من الكاثوليك في الولايات المتحدة يرون أن أفعال التجمع من أجل العقيدة لا تمتلك السلطة التي تحاول إعادة ترسيخها وتعزيزها. يشكك هؤلاء الكاثوليك في منطق "لأننا نقول ذلك/ هذا ما نريد) الذي تلجأ إليه الهرمية في الدفاع عن بياناتها. خلافاً للملاحظة الصحيحة والبديهية بأنّ الكنيسة ليست مؤسسة ديمقراطية، يعمل الكاثوليك، الذين يدافعون عن راهبات المؤتمر في إطار مفهوم أرحب للحرية الدينية، مفهوم ينقل مركز القوة من المؤسسة إلى الضمير الفردي. خلافاً للتعبير الشائع عن الضمير كتعبير بروتستانتي، تقدّم ثيولوجيا أخلاقية كاثوليكية ثيولوجيا متينة للضمير الفردي. يروّج لهذا التعبير العديد من الثيولوجيين الكاثوليك كردّ على ثيولوجيا تعتمد إلى أبعد الحدود على السلطة المعرفية للهرمية. يظهر الفاتيكان

في هذا الفضاء الجديد كدولة (وهو فعلاً دولة تعترف بها الدول القومية وحتى الأمم المتحدة) تحد من حرية مواطنيها الدينية التي يحكمها الضمير.

من غير المرجح أن يكون لهذا السياق الجديد لظروف الأساقفة والراهبات، الذي هو مجرد تجربة فكرية، أي تأثير، سواء داخل أسوار الكنيسة أم خارجها، على الذين يَعدّون السلطة التعليمية للأساقفة أمراً لا يقبل النقاش. لكن سوف أسلم بأن هذه التجربة مفيدة لأنها تفتح الباب لنقاش أوسع حول فن الخطابة الذي يلازم «الحرية الدينية» في خطاب الفاعلين السياسيين عندما يناقشون أموراً على درجة من الخطورة في فترة ما بعد العلمانية. عندما يستعمل الأساقفة مفهوم (موضوع) «الحرية الدينية»، ويستحضرون شبح الاضطهاد والشهادة خلال الحديث عنها، فهم يسعون إلى تحقيق هدفين في الوقت نفسه (عصفورين بحجر واحد)، التأثير في السياسة في المجتمع الواسع وفرض الانضباط داخل الكنيسة نفسها. وهم في ذلك أقرب إلى صيادي الهراطقة وأساقفة الكنيسة القديمة الإمبراطوريين منهم إلى شهداء العقيدة الذين غرّر بهم.

يذكر بيان مؤتمر الأساقفة أنّ «الكنيسة المسيحية لا تطلب معاملة خاصة لنفسها؛ إنها لا تطلب سوى الحق في الحرية الدينية لكلّ المواطنين». فكّروا، للحظة واحدة في صيغة أخرى لهذه الجملة: «إن نساء الدين الكاثوليك لا يطلبنَ معاملة خاصة، فقط يطلبنَ الحق في الحرية الدينية للمنتسبين إلى الكنيسة». تَكشف استحالة وجود الصيغة الثانية الطابع الحقيقي لما يصنَّف كـ«حرية دينية» في خطاب الأساقفة؛ صنفاً يقوي سلطة الهرمية، ولا يعزز حرية الضمير للمؤمنين الكاثوليك.

مراجع مختارة:

- Becket Fund for Religious Liberty, HHS Mandate Information Central, Accessed May, 1 2012, at http://becketfund.org/hhsinformationcentral/.

- Castelli, Elizabeth A., "Praying for the Persecuted Church: US Christian Activism in the Global Arena", Journal of Human Rights 4 (2005), 321-51.
- Congregatio Pro Doctrina Fidei, Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious, 2012, Accessed I May, 2012, at http://usceb.org/loader.cfm&csModule=security/getfile&pageid=55544.
- Jacobsen, Janet R., and Ann Pellegrini, eds. Secularism, Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Martin, James, SJ. "Opus Dei in the United States", America: The National Catholic Review, February 25, 1995, Accessed May 1, 2012, at http://americamagazine.org/opus dei.
- O'Brien et al.v., US Department of Health and Human Services et al, 2012, Accessed July 5, 2013, at http://law.justia.com/case/federa/district-court/missouri/moedce/4:2012cv00476/119215/50.
- Sullivan, Winnifred Fallers., The Impossibility of Religious Freedom, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- United States Conference of Catholic Bishops Ad Hoc Committee for Religious Liberty, Our first, Most cherished Liberty: A Statement on Religious Liberty, 2012, Accessed May 1, 2012, at http://www.usccb.org/issues-and-action/religious-liberty/our-first-most-cherished-liberty.cfm.
- Watts, Edward J., Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities, Berkeley and Los Angeles: university of California Press, 2010.



الفصل التاسع عشر

العالم الذي خلقه سميث

Winnifred Fallers Sullivan

أعلن مؤتمر الأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة في تشرين الثاني/ نوفمبر (2011م) عن بعث لجنة متخصّصة للحرية الدينية يرأسها أسقف بالتيمور (Baltimore) السيد ويليام لوري (William Lori). وقد شرح الأسقف، في كلمةٍ توجّه بها إلى «إخوته» في المؤتمر، الحاجة إلى هذه اللجنة الجديدة، مستشهداً بطيف واسع من القامات (السلطات) العلمية منهم: جون ف. كينيدي (John F. Kennedy)، وجورج واشنطن (George Washington)، وألكسيس دو توكوفيل (Alexis de Tocqueville)، ويوحنا بينيديكت السادس عشر (Pope Benedict XVI)، ولورند هاند (Learned Hand):

> شهدنا لبعض الوقت بمزيدٍ من القلق تدهور (تآكل) الحرية الدينية في بلادنا... إنّ فشل القانون والثقافة (معاً) في احتواء أصحاب العقائد (المؤمنين) والمؤسسات الدينية يؤسس فعلاً للادين كدين للوطن، ويمنحه الحقوق والحماية التي تَصوّر الآباء المؤسسون أن تكون للمواطنين المؤمنين وكنائسهم والمؤسسات التابعة لها...معاً سنفعل

> ما بوسعنا لنوقظ في أنفسنا، وفي إخواننا من الكاثوليك، وفي الثقافة ككل، تقديراً جديداً للحرية الدينية، ونجدّد الإصرار على حمايتها.

أسست اللجنة المتخصّصة، بمعية الأساقفة، تظاهرة صيفية سنوية بداية من (2012م) تمتدّ على أسبوعين للحرية، ودعوة للصلاة على مدار السنة من أجل الحياة والزواج والحرية الدينية.

نظراً لوضوح هذه الدعوة ودعوات أخرى «لحمل السلاح» من طرف الأساقفة الكاثوليك الأمريكان، والتأييد المدوي الذي يلقونه من قبل طيف واسع من الشخصيات العامة المرموقة، يبدو أنّ العديد من الأمريكان يعتقدون فعلاً أنّ هذه الظاهرة، التي تشبه الزومبي، وتعرف بـ«اللادين»، تنتشر مدعومة من «الثقافة» و«القانون» وتروج علمانية عدوانية، وتنتزع حقوقاً كان الآباء المؤسسون يتصوّرونها للمواطنين ولكنائسهم، بحسب زعمهم. فعلاً يظنّ ما يقارب نصف الأمريكان، بحسب مركز (Pew) للدراسات (Pew Research Center)، «أنّ تزايد عدد الأشخاص الذين لا يؤمنون (بدين) أمر سيّئ للمجتمع». ما نحتاج إليه الآن، في رأي الأساقفة، هو الاعتراف العلني بأنّ «حرية الهيئات الدينية في توفير الخدمات بالطريقة التي تراها (مناسبة) والدفاع العلني عن تعاليمها وحقّ اختيار موظفيها يقع الآن تحت الهجوم المتزايد».

هناك الكثير ممّا يمكن قوله عن تاريخ الكنيسة الكاثوليكية وإخلاصها في الدفاع عن الحرية الدينية لفترة طويلة، وقد ذُكر البعض منه في مقالات أخرى في هذا المجلد. يصعب القول: إنّ الكنيسة، كمؤسسة، جزء من المشكلة أو جزء من الحل. سوف أركز في هذا المقال على الصحبة التي يحافظ عليها الأساقفة اليوم؛ ولماذا يبدو أنّ فريقاً متنوعاً وغير متجانس من مختلف الأطياف الدينية والسياسية يستسيغ خطاب الأساقفة العدواني الذي يتهم أوباما (Obama) بشنّ حرب على الحرية الدينية. هناك وراء الانشغال

البديهي والشخصي بالاحتفاظ بالنفوذ داخل الكنيسة وخارجها حاجة ملحّة حقيقيّة تميّز نداء الأساقفة يفهمها عددٌ أكبر مما كنّا نتوقّع من الأمريكان. تمّ، خلال العقدين الأخيرين، بعث العديد من المشاريع للنهوض بالحرية الدينية في الولايات المتحدة وغيرها من الدول، حذّر الكثير منها من الانعكاسات الوخيمة للفشل. فجأةً بدت حماية الحرية الدينية ككلّ ما يقف بيننا وبين الغفلة التي تؤدّي إلى الاندثار (العدم). يفسّر البعض موجة الفقر وعدم المساواة، وحتى العنف، بغياب الحرية الدينية. كيف أمكن إرجاع هذا العدد الكبير من المشاغل الحالية إلى نقص في الحرية الدينية؟

لا يقتصر هذا المشهد على الولايات المتحدة فقط، فالدعوة إلى الحرية الدينية ظاهرة عالمية كما يذكر الكثيرون بالتفصيل. وكنّا من ضمن هؤلاء. يتشابك الدين والحرية، كما نتصوّرهما إجمالاً، بطرق معقّدة عبر التاريخ في القصص التي نسمعها عن الحكومة. لكن إلى الآن ليس هناك تفسير ضافٍ. تتكون اليوم تحالفات جديدة، تحالفات لا تتأسس كلياً على القلق بشأن الحرية الدينية. هناك رابط متين مثير للجدل وراء الحاجة الملحّة إلى الدعوة إلى الحرية الدينية له علاقة بسياسة الخوف والاحتواء التي تتبعها الكنائس ودعاة آخرون. في الوقت نفسه، وربّما بشكل متناقض، يبدو أنّ هذه الدعوة يؤمنها نجاح رواية رومانسية لدين عالمي على المستوى الشعبي. سوف أحبس نفسي في هذا المقال داخل السياق الأمريكي المحلي الجديد -وعلى التقاء خطين مرتبطين في قصص النسب (جنيالوجيا) المتعدّدة التي كانت سبباً في اللحظة المحيّرة- أقصد التطورات الأخيرة في فقه التعديل الأول، والتبعات التي لم يحسب لها حساب لتحول الدراسات الدينية إلى مجال أكاديمي.

من المألوف أن نلاحظ في الدراسات الأكاديمية أنّ كلمة «دين» تتأثر بشكل واضح بتاريخ استعمالها، وأنها كذلك مثيرة للجدل إبستمولوجياً وسياسياً، ويصعب تعميمها في الطيف الواسع من التعاملات الإنسانية التي أصبحت جزءاً من هذه الكلمة الرحبة (الفضفاضة). إنّ الحديث عن الدين

يعني حذف وإخفاء الكثير من الأشياء الحاسمة لفهم أساليب الحياة المترسخة، وتشير إليها الكلمة المختزلة «دين». ومألوف أيضاً أنْ يشار اليوم إلى صعوبة التعريف التي يلقاها المترجمون (المفسرون) ومنفذو الصكوك القانونية التي تهدف إلى حماية وتقنين حرية «الدين». مع ذلك لا يستطيع الباحثون (المتخصّصون) في الدين مقاومة إغراء اتخاذ موقفين في وقت واحد، موقف المرتاب حيال الدلالة السيميائية للكلمة، وموقف الملتزم المتحمس للحرية الدينية.

كان للأساقفة الكاثوليك الأمريكان تاريخهم المشحون بالدين والحرية الدينية، تاريخ تضمن، من حين إلى آخر، تحاشي (أو أسوأ من ذلك) أعضاء كنائسهم الذين يتذرعون بالمطالبة بالحرية الدينية والمساواة في الدين على الطريقة الأمريكية لتبرير انشقاقهم (معارضتهم). يبدو أنّ الأساقفة يتمنّون المطالبة بالحرية لأنفسهم بصفتهم كاثوليك وأمريكان، من جهة، ويتمنّون لو يستطيعون النأي بأنفسهم بعيداً عندما يتعلق الأمر بمراقبة السلوك داخل الكنيسة من جهة ثانية. إنّ ارتباطهم مع آخرين لا يجمعهم معهم سوى الالتزام السياسي الظاهري يضعهم كذلك باستمرار في خطر فقدان السيطرة على الأحداث والسقوط في ما يُسميه الرجعيون (معارضو الحداثة) خطيئة اللامبالاة. لماذا يريد كلّ من الباحثين في الدين والأساقفة كعكته، ويريد أكلها أيضاً؟

نستطيع بدء قصة الولايات المتحدة مع الدين من عدة محطات، بداية بأحداث دارت في القرون الخمسة أو الستة الأخيرة تقريباً. مع ذلك هناك سبب منطقيٌّ للبداية الجديدة للحوار في العقدين والنصف الأخيرين عندما صدر قرار المحكمة العليا في الولايات المتحدة في قضية قسم التشغيل ضد سميث (Employment Division v. Smith.) المعروفة باسم قضية الحشيش، التي تعلّقت بالمطالبة باستثناء دستوري من قوانين المخدرات لأتباع كنيسة الأمريكي الأصلي (Native American Church)، الذين يستهلكون الحشيش

في إطار طقس ديني. كان رأي القاضي أنتونين سكاليا (Justice Antonin Scalia)، المعبر عن رأي الأغلبية، أنّ الفقرة المتعلقة بحرية الممارسة في التعديل الأول للدستور لا تسمح بلا استثناء على أساس الدين، أو الحماية من القوانين المحايدة التي تنطبق على الجميع عندما تصطدم بأنشطة جماعة دينية حتى لو حيّدت أو ألغت هذه القوانين قوانينَ يَعدّها أعضاء الجماعة التزامات دينية غير قابلة للتفاوض؛ حتى الأعمال التي يسمونها طقوساً مقدّسة كما في قضية سميث.

عموماً تقبل المتديّنون المحافظون الأمريكان قرار المحكمة في قضية سميث دليلاً قطعياً ونهائياً على عداء الحكومة الفيدرالية العنيد للدين (عداء كان موضع شبهة منذ القرار بشأن قراءة الإنجيل والصلاة في المدارس الصادر في ستينيات القرن الماضي). لكنّ أهم من هذا كله ضم التحالف المكوَّن من ستين طائفة دينية -ونجح بسرعة في الضغط على الكونغرس ليلغي الحكم في قضية سميث بتمرير قانون إعادة الحرية الدينية (Religious Freedom Restoration Act) سنة (1993م)- كلّاً من الليبراليين والمحافظين. كان التحالف يضم، فعلياً، جماعاتٍ من طيف سياسي وثيولوجي أمريكي واسع. عزّز التحالف هويّته الدينية بتعريف نفسه بوصفه معارضاً للعلمانية كما تراها الحكومة. اتفق المعمدانيون (Baptists) والإنجيليون (Evangelicals) واليهود (Jews) والسبتيون (Seventh-Day-Adventist) والمشيخيون (Presbyterians) والتوحيديون الكونيون (Unitarian Universalists) والخمسينيون (Pentecostals) والكويكرز (Quakers) وآخرون، جميعاً، على أنّ الدين نفسه (الدين بصفة عامة) كان مهدداً نتيجة الحكم في قضية سميث. يعترف الجميع بأن ما يجمعهم هو خطر العلمانية الذي أصبح جلياً بعد سميث. ما كان يوحّدهم ويمنحهم القوة على التحاور وتجاوز الاختلافات التاريخية والثيولوجية والثقافية التي كانت تفرقهم في الماضي كان حقيقة أنهم، دون استثناء، "ديانات". كانوا بحاجة إلى دفن الأحقاد

(السلاح) ومواجهة العدو، العدو الذي يسمونه غالباً الإنسانية العلمانية. كانت قضيّة سميث عبارة عن صيحة فزع (تنبيه)، قضية أوحت بأنّ الدين في الولايات المتحدة أصبح متهاوناً في سلميّته (تسامحه) وحتميته ورسوخه في الثقافة.

غيّر إضفاء الطابع المؤسسي على السياسات، التي جاءت بعد سميث، الخطاب القانوني والسياسي للحرية الدينية في الولايات المتحدة وفي الخارج. كان الغرض الأساسي من قانون (RFRA) إعادة اختبار موازنة الاستثناءات على أساس الدين، وإرغام الحكومة على الدفاع عن تراتيب «تثقل» كاهل القائم بشعائر دينه «بشكل كبير»، وتوضيح المصلحة الملحة للحكومة التي هي أثقل من حمل القائم بشعائر دينه. على الرغم من التصريح بعدم دستوريّتها فيما بعد بالنظر إلى آثارها على حكومات الولايات، تمّ تمرير مجموعة قوانين صِيغت بحذر وعناية تهدف جميعاً إلى تعزيز الحرية الدينية، وكانت تُعرف بـ (RFRA) مصغرة، نذكر منها قانون حماية مدافن الأمريكيين الأصليين والعودة (Native American Graves Protection and Repatriation Act) وقانون الحرية الدينية الدولي (The International Religious Freedom Act)، وقانون الاستغلال الديني للأرض ونزلاء المؤسسات (Religious Land Use and Institutionalized Persons Act) على المستوى الفيدرالي والعشرات من القوانين الخاصة بالولايات. شهدت فترة ما بعد سميث كذلك بعث محكمة حازمة متخصصة، بتمويل جيد، تنهض بحقوق الدين في الولايات المتحدة وأماكن أخرى.

مع أن الحكم في قضية سميث أدّى، أولاً وقبل كلّ شيء، إلى تحول تكتيكي فوري من المناشدة الدستورية إلى صياغة تشريعات ترمي إلى حماية الدين على جميع المستويات (حتى داخل مجالس المدارس)، يمكن القول إنّه أدّى كذلك إلى تحوّل آخر من الاتكال فقط على إيواء انتقائي من طرف القانون العلماني إلى مطالبات قضائية باستقلالية الكنيسة وحتى بسيادة الكنيسة

محلياً ودولياً. كان موقف المحكمة في سلسلة من القضايا تتعلق بدستورية برامج الحوالات (المنح) المدرسية ومشاريع خدمة اجتماعية مختلفة، في إطار مبادرة تتأسس على العقيدة، على سبيل المثال، أنّ الفقرة المخصصة للترسيخ في التعديل الأول لا تمنع الاعتراف بالمؤسسات الدينية وتمويلها من قبل الحكومة مباشرة. هناك، بعد سميث، توليف جديد بين الفقرتين يعطي الديانة الرسمية تعريفاً قانونياً جديداً، ومعنى (حتى وإن أضعف حقوق الأفراد). يشبه هذا التوليف الجديد، إلى حدٍّ كبير، ما كان يمكن أن يعرف بالدين «الرسمي» أو «الطائفي» في خطاب أمريكي سابق.

بطبيعة الحال ليست السياسة الدينية الأمريكية كلّها نتاج اجتهاد المحكمة العليا. لكن من المعقول، في رأيي، أن ننظر إلى سميث كنقطة تحوّل في مسار تعزيز تحالف ديني موسع ينشط اليوم، تحالف يناهض اللادين مُجتمعاً، على الرغم من سعي كلّ واحد من أعضائه بشراسة إلى تعزيز مركزه الكنسي الخاص. يمكن، إلى حدّ ما، القول: إنّ الرفض الشامل لإضفاء الدستورية على المبررات الدينية في قضية سميث خلق الدين من جديد؛ وأعطى حياة جديدة لشبح اللادين في الوقت نفسه. يبدو أن سميث، وبسبب العنف الخطابي المتعالي لرأي الأغلبية، في جزء، ورفضه حتى مناقشة استهلاك الحشيش من طرف أتباع كنيسة الأمريكي الأصلي (Native American) في أكثر من إشارة مختصرة لا تتجاوز نصف جملة، ألغى بجرة قلم التنوع الثقافي الديني الذي ترعاه الولايات المتحدة. كان رد الفرق الدينية في الولايات المتحدة مبهراً في مداه (نطاقه) وتأثيره.

لاح التساؤل حول الحرية الدينية: أَهي حق من حقوق الفرد أم حق من حقوق الجماعة، منذ مدة في الفقه القانوني الخاص بهذا المجال؛ لأن الأثر الأكبر للصيغة البديلة الأكثر شمولية للحقوق بصفة عامة تؤرق الليبرالية بعدة طرق. فيما يتعلق بالدين، بشكل خاص، السؤال المطروح هو: إلى أي مدى سيؤدي الالتزام القانوني والسياسي بالحرية الدينية إلى الحاجة إلى اعتراف

قانوني رسمي بقدرة الكنيسة والمؤسسات الدينية الأخرى على التسيير الذاتي. ما يجلب الانتباه جزئياً في قرار المحكمة العليا في قضية هوسانا-تابور (Hosanna-Tabor) (دسترة استثناء الكهنة من قانون ذوي الحاجات الخصوصية الأمريكان (Americans with Disabilities Act (ADA)) أنه جلب إلى الواجهة مسألة منسية تسبب مشاكل للأمريكان ولكل من سيدافع عن الحرية الدينية؛ مسألة لها نسب عريق في الولايات المتحدة، وأصبح لها مؤخراً قيمة ومعنى بفضل سميث. ربّما توحي النسخة المتشددة من قانون استئصال الأديان الأمريكي بأنها لم تتحقّق أبداً؛ أن الكنائس في الولايات المتحدة كانت منذ البداية ولا تزال (سواء في إنجلترا الجديدة (التطهيرية) (Puritan New England) أم أيام وضع الدستور) ينظر إليها بشيء من المثالية كمؤسسات خاصة وتطوعية بشكل كامل وحتى قابلة للزوال (الاندثار)، تحيا أو تموت (تستمر أو تتوقف) بحسب حماسة أتباعها وإمكاناتهم المادية (ومشيئة الله)، وليس كمؤسسات قانونية عابرة للتاريخ (أزلية) وممولة من الدولة. على الرغم ممّا يلقى هذا الموقف من إطراء من رجال القانون والسياسة منذ زمن، يبدو التطوع الهش للكنيسة الحرة «free» الآن القصبة النحيفة (القشة) التي سيشيد عليها الحصن ضد اللادين. نتطلع اليوم إلى كنائس أقوى وأعرق.

بدأت قضية هوسانا-تابور بدعوى طرد انتقامي تقدمت بها لجنة المساواة في فرص العمل (EEOC) نيابة عن معلم الصف الرابع بمقتضى قانون (ADA). دافعت مدرسة ابتدائية لوثرية في ميزوري (Missouri)، بصفتها المشغل، عن نفسها مدعية أنّ الاستثناء القانوني من قانون (ADA)، الذي قرره الدستور، يستثني المدرسة من الامتثال لقوانين الحقوق المدنية التي تحمي الأمريكان ذوي الحاجات الخاصة (وربما من الامتثال لمجموعة أخرى من الضمانات للعمال). تجند صنف من تحالف ما بعد سميث مرة أخرى للردّ. قدم طيف واسع ومختلط من المؤسسات الدينية عرائض ودية

موجزة نيابة عن هوسانا-تابور. قدم العرائض مدونون منتظمون تخصصوا في القضايا التي لها علاقة بالفقرة الخاصة بالدين (في الدستور)، وآخرون أقل انتظاماً، وأناب بعض آخر عنه محامين مشهورين تخصصوا في التعديل الأول، ومنظمات دفاع، بينما ظهر آخرون لأول مرة في المشهد؛ كثيرون منهم كانوا رفاقاً غرباء بالفعل. تمثل هذه المنظمات، مثل تحالف (RFRA)، طيفاً واسعاً من المواقف الدينية منها المسيحي الإنجيلي والهندوسي والإسلامي والكاثوليكي والمندائي (Mandaens) والميثودي (Methodists) والمشيخي (Prebyterians) والأفرو-كارايبي (Afro- Caribbean) واليهودي والمورمون (Mormons) واللوثري. ما جمعهم هذه المرة، على ما يبدو، ليس الالتزام المشترك بحق الأفراد الذين يتحركون من منطلق ديني في استثناء فعلي من القوانين التي تعطل الممارسة الدينية كما (حدث) في قضية سميث، ولكن جمعهم التزام مشترك بالتأكيد بقوة على استقلالية قضائية تامة للدين عن الدولة، ادعاء أكدته المحكمة بالإجماع.

إن مطالبة الهرمية القوية بحقوق الكنائس وسلطات دينية أخرى، التي تَعدّ قضية هوسانا-تابور، مجرد مثال وحيد عنها، نتاج العالم الذي خلقه سميث. بينما تسير نظم دستورية وطنية (قومية) ومعظم النظم التي تحترم حقوق الإنسان نحو نموذج للحرية الدينية الفردية (يرتكز أكثر على الفرد)، نموذج يرتكز على ضمير الأشخاص كأفراد سواء كانوا متدينين أم لا، ربما تسير الجماعات الدينية في الولايات المتحدة في اتجاه آخر، اتجاه العودة إلى ما كان يعرف بالترسيخ -أي: مساعدة الدولة للمؤسسات الطائفية المنتشرة بكثرة- في احتضان غريب للكنائس والأشخاص الذين ربما كانوا يوماً ما نقيض الدين الأمريكي.

لا يخلو هذا الوضع من المأساوية. يتغذّى هذا التّوقُ (التطلع) الرومانسي إلى شمولية مفترضة للثقافات الدينية المتجانسة والسليمة (من الدنس) على نقد على نطاق واسع للعلمانية ممزوج بحيرة السياسة الدولية المعاصرة. لم

تعد الكنائس وهياكل السلطة الدينية الأخرى تستطيع أن تعول على انشقاق أتباعها من الثقافات المهيمنة، فتراهم يطلبون مساعدة العلمانية في الجهد الذي يبذلون لفرض الانضباط. في هذه الأثناء ينتاب العديد من الأفراد المتديّنين القلق حيال مصالح الديانات المنظمة هل تستطيع أن تستمر في خدمة رغباتهم الدينية الخاصة ومصالحهم السياسية بالوكالة عنهم.

في السابع من آب/ أغسطس (2013م) علّق وزير الخارجية جون كيري (John Kerry)، في كلمة ألقاها بمناسبة بعث ديوان وزارة الخارجية للمبادرات الاجتماعية المنبثقة عن العقيدة (State Department Office of Faith-Based Community Initiatives)، قائلاً: إنّه لو كان سيعود إلى الجامعة لَتخصص في الدراسات الدينية. كانت الكلمة تغري بالتهليل (الهتاف). لكن أعتقد أنه بالنسبة إلى الذين يعملون في البحوث الدينية يجب أن يثير سياق البيان القلق فوراً. فعلاً ينبغي أن يوحي السياق بأنّ الدراسات قد فشلت إلى حدٍّ كبير في تحقيق هدفها الذي ما انفكّت تكرّره في أن تكون خطاباً غير ثيولوجي وغير ديني. في سياق حديثه عن البشر كـ«حماة صنع (خلق) الله» تكلّم كيري عن اعتقاده، على الرغم من التنوع الديني، أنّ «هناك المزيد مما يوحّدنا ويجب أن يوحدنا ولا يفرقنا...، كلّ هذه العقائد فاضلة وهي حقاً في معظمها مرتبطة معاً بالقاعدة الذهبية، وبالشواغل الجوهرية بأحوال البشر: بالفقر، بالعلاقات بين الناس، بمسؤولياتنا تجاه بعضنا البعض. وجميعها تنبع من قلب الإنسان». أكد كيري التزام وزارة الخارجية بالعمل في شراكة مع «الزعماء» الدينيين و«الطوائف الدينية» للتغلب على المتطرفين، في فصل لا غبار عليه بين الدين الجيد (الحسن) والدين السيّئ. ختم كيري وصفه للدين كمسعى (محاولة) جماعي يقوده زعماء دينيون ملهمون أمثال المهاتما غاندي باستشهاد من الإنجيل: «لأنه حتى ابن (ولد) آدم لم يأتِ ليُخدم، بل جاء ليخدم ويقدم حياته فداءً للكثيرين». إنّ اعتبار أن الدراسات الدينية ترخص لشراكة مباحة يسمح بها الدستور بين الدين والدولة

-شراكة يعبّر عنها الأساقفة الكاثوليك الذين، مثل كيري، يستعملون الخطاب الديني ليشتمل على كلّ المؤمنين، بالحرية الدينية- قد يبدو هذا الفهم خيانة لمن كان يثق في أواخر القرن العشرين في البحث العلمي بوصفه مشروعاً نقدياً علمانياً وقراءةً للتعديل الأول تفصل بين الدين والدولة. أمّا أصحاب النظرة الأقدم تاريخياً فيرون أنّ هذه الدراسات يجب أن يُنظر إليها، كما تعوّدنا، على أنها عمل مستمر وشراكة مطولة بين حكومة الولايات المتحدة ومن يحرص من الأكاديميين على تقديم عمله للحكومة في شكل دليل استعمال (How-to manual): «المعرفة التي أسفر عنها البحث الأكاديمي في الديانات الهندية تستغلّ لتحكّم أفضل في سكان أمريكا الأصليين، شهادات الخبراء حول المورمون (Mormons) تستعمل في الإصلاح الأخلاقي، وشراكات أخرى حديثة بين الأكاديميين الأمريكان والحكومة الأمريكية لمحاربة «التطرف» من خلال النهوض بالدين المعتدل.

تُوضح موافقة القاضي صاموئيل أليتو (Justice Samuel Alito) في قضية هوسانا-تابور، بشكل أنيق، مشاركة (تواطؤ) الدراسات الدينية في حكم الأمريكان. للتأكيد على إقراره رأيَ الأغلبية في المحكمة العليا المؤيد لاستثناء الكهنة من قوانين الحقوق المدنية، أظهر القاضي أليتو (Alito)، مثل كيري (Kerry)، مهارة تلميذ في علم اجتماع الأديان المقارنة عندما أكّد أنّه على الرغم من أنّ الـ«كاهن» منصب ديني بروتستانتي تاريخياً، ثمّة خطط وظيفيّة تماثله في كلّ الديانات. كما هو الحال بالنسبة إلى المقارنات الرخيصة الأخرى يؤدّي تعميم المنصب عملاً مزدوجاً: جعل القانون الأمريكي بروتستانتياً باتخاذ منصبٍ كنسيٍّ بروتستانتي كنموذج للزعامة الدينية، وطمس الفروق الدينية؛ الفروق بين طائفة وأخرى وداخل الطائفة نفسها...

يرخص لهذه النسخة من الدراسات الدينية بصفة خاصة قرار المحكمة في قضية أبينغدون ضد شامب (Abingdon v. Schempp). يرى عدد كبير من

الباحثين في الدين في هذا القرار ترخيصاً للتدريس الموضوعي غير الثيولوجي للدين في الجامعات العمومية. لكنّ القرار لا يفعل أيّ شيء من هذا القبيل بصفة رسمية؛ لأنه قرار خاص بقراءة الإنجيل في المدارس العمومية. لكن تبنّي بعض الجمل من النوع الذي تسميه سارة إيمهوف (Sarah Imhoff) أسطورة استحداث الدراسات الدينية يؤكّد الشراكة الغريبة بين الدين والحكومة. أتاح التفريق بين تعليم الدين والتدريس عن الدين في الولايات المتحدة الفرصة للحكومة لإصلاح الدين، ولكن لم يسهم في حيادها. إنّ الدين، الذي يُدرّس في الجامعات العمومية بإشراف شامب (Schempp) لا يقلّ ثيولوجية، في جوانب متعدّدة منه، عن تدريس الإنجيل والثيولوجيا (علم اللاهوت) الذي حل محله. وكان في معظم الأوقات في خدمة الكنيسة والدولة عبر ما سماه ويل هربرغ (Will Herberg) دين الحياة على الطريقة الأمريكية، غالباً تحت غطاء الهدف السلمي الأبدي للدين. الترسيخ وليس حرية الممارسة هو الأسلوب الطبيعي للحكم في الولايات المتحدة وفي أي مكان آخر.

إن العالم الذي خلقه سميث نتاج تقارب معقّد بين تغييرات في فقه التعديل الأول وخطاب توافر حديثاً للتعبير عن كونية التدين وتجديد في تعليم الدين عرفته الولايات المتحدة في منتصف القرن العشرين وسياسة الزعماء الدينيين المحتملين الحازمة. جرّدت الطبقات التكتونية المتحركة للتحالف بين السلطة الدينية والسلطة السياسية الدينَ من قدرته على التفريق والتحرير. الذين يتكلمون باسم الدين اليوم يتكلمون في انسجام تام.

مراجع مختارة:

- Abingdon,v Schempp, 374 US203 (1963).
- Employment Division v. Smith, 494 US 872 (1990).
- Herberg, Will, Protestant - Catholic -Jew, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

- Hosanna-Tabor v. EEOC, 565 US (2012.
- Imhoff, Sarah. "The Creation Story, or How We Learned to Stop Worrying and Love Schempp", Journal of the American Academy of Religion (Forthcoming, 2015).



الفصل العشرون

الحرية الدينية في قفص (سجن) منطق التنوير

Peter G. Danchin

ربما كان الاتفاق (التعاقد) يُعدُّ الأساس الأمثل للقانون والنفوذ السياسي، لكنّ المراقبة الشاملة المستمرة كانت آلية إكراه منتشرة عالمياً تعمل بجدّ على (إقناع) الهياكل القضائية في المجتمع حتى تجعل آليات النفوذ الناجعة تعمل ضد الإطار الرسمي الذي اكتسبته. إنّ «التنوير»، الذي اكتشف الحريات، اخترع كذلك طرق ووسائل التأديب .

Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison.

«قفص عبقري قاسٍ» هكذا قال ميشيل فوكو (Michel Foucault) في وصفه الشهير «السجن» جيريمي بنثام (Jeremy Bentham)؛ قفص يُنظر إليه ليس كـ«بناء للأحلام، ولكن كرسم بياني للنفوذ مختزل في شكله المثالي... علامة من علامات فن (تقنية) السياسة». يرى فوكو أنّ هذا السجن يمثّل «المبدأ العام «لتشريح سياسي» موضوعه وغايته ليس علاقات السيادة، بل علاقات الانضباط: القفص الدائري الشفاف بأبراجه العالية القوية الذكية (العالمة بالخفايا)».

في المرحلة التاريخية نفسها؛ أي في منتصف ثمانينيات القرن الثامن

عشر، عندما كان بنثام (Bentham) بصدد وضع تصوّر لسجنه (panopticon)، كان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) يشرح بالتفصيل ما يعرف اليوم بثورة في الفكر الأخلاقي والأدبي. وقد أشارت كريستينا كورسغارد (Christina Korsgaard) إلى أن كانط (Kant) قارن نظامه الفلسفي بنظام كوبرنيكوس(Copernicus)، الذي فسر تنظيم السموات «بقلبه رأساً على عقب» -أعني أزاح الأرض من المركز (مركز النظام) وجعلها تدور حول الشمس- خلال دفاعه عن رأيه أنّ «النظام المنطقي، الذي يبحث عنه الميتافيزيقيون في الكون، ليس بشيء يُكتشف بالتجربة، ولا بشيء يُؤكد العقل وجوده»؛ إنه بالأحرى شيء نفرضه على العالم من خلال بنائنا للمعرفة، في جزء، وبطريقة أخرى من خلال تصرفاتنا.

طرح (Kant) في (1785م)، في (**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**) (Groundwork for the Metaphysics of Morals)، فكرة صنف ثالث للتقييم ندركه، لا نتيجةً للتجربة (a posteriori)، ولا مستقلاً عنها مسبقاً (a priori)، بل ندركه، بدلاً من ذلك، «تركيبياً مسبقاً» ومعلوماً لدينا إلى درجة أنه يخبرنا بالجديد في موضوعه، على الرغم من أنه مستقل عن التجربة؛ اعتماداً على «المنطق (العقل) وحده». ارتكز هذا التصوّر للمعرفة (الأخلاقية) على الشك في تفريق هيوم (Hume) بين الواقع والقيمة وقطع الرابط المتين بين المتطلبات الأخلاقية والتصور الأرحب للواقع الذي يؤكّده عادةً العديدُ من النظم الميتافيزيقية والتقاليد الدينية.

كان لفلسفة كانط سمتان ثوريتان: أولاً، كانت «غير طبيعية» (عادية)، على نقيض التقاليد القديمة لنظرية القانون الطبيعي الكاثوليكية: البحث عن أسس الواجب الأخلاقي لا يكون في الطبيعة، طبيعة الإنسان، السلطة الخارجية (إداريّة وظيفية أو تقليدية)، أو أيّ ظروف مجهولة للفاعل الأخلاقي. ثانياً خلافاً للثيولوجيا البروتستانتية، التي تَعدّ الرب (الله) مُشرّعَ القوانين الأخلاقية، تفترض فلسفة كانط مصدراً جديداً موثوقاً به (ذا حجية)

للواجب الأخلاقي موجوداً مسبقاً في المفاهيم الميتافيزيقية الداخلية الخاصة بالعقل المحض وحده.

هكذا يجب أن يكون الفاعل هو من يقيّم نفسه أخلاقياً بكلّ استقلالية -يفرض تقييمه على العالم- في كنف الانضباط الرشيد الذي تفرضه الضرورة الملحة. كان التنوير يُعرف في خطوة أولى بوصفه تصوراً من نوع خاص للمنطق- الحق في أن «تفكر لنفسك» وتكون متحرراً من مصادر الواجب الأخلاقي التي قد تكون لها غايات غير الأخلاق (الدينية منها على وجه الخصوص)، بينما في الخطوة الثانية تمّ تعريف الحرية كقبول ما يمليه العقل (المنطق) كواجب (على الفرد أن يتصرّف دائماً طبق ما يود أن يكون قانوناً كونياً).

تتضمن كلّ واحدة من هذه المراحل، بالضرورة، مزاعم مشحونة وخلافية. تذكّروا مرةً أخرى أنّ هذه الادعاءات ليست ادعاءات حول العالم المادي، ولكن حول عالم خيالي (لا يمكن إدراكه) أو عالم سامٍ داخلي خاص بتصوّر بروتستانتي بعينه للتفكير المنطقي الإنساني. كما أشار فوكو (Foucault) نفسه في علاقة بمقال كانط «إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟» (An Answer to the Question: What is Enlightenment?(1784))؛ التنوير، كما يقدمه (يفترض) كانط، هو اكتشاف منفذ «حل/ مخرج»، مسار يحررنا من وضعية «غير الناضج» (الغرّ) (مرحلة/ حالة يأخذ فيها الدين مكان الضمير عن طريق «تغيير العلاقة الموجودة تقليدياً (سلفاً)، وتربط بين الإرادة والسلطة واستعمال العقل». يقوم هذا التعديل على مفاهيم منطقية وأخرى تعود إلى حركة الإصلاح في الكنيسة اللوثرية في ألمانيا للشيئين اللذين يملأان العقل، كما يوحي كانط بالرهبة عندما نتأمّل حقيقة الأشياء: السماء المليئة بالنجوم التي تشعرنا بأنّنا لا نساوي شيئاً يُذكر، والقانون الأخلاقي الذي بداخلنا، الذي يرفعنا إلى ما لا نهاية. يدلّ هذا الاقتصاد في الأخلاق على انقلاب في التفكير الأخلاقي في الزمن الحديث: ما كان خارجياً وموضوعياً (حكم الله) أصبح اليوم داخلياً وذاتياً (التداخل والتكامل المضطربان بين الاستقلالية

والضمير في المأزق المزدوج الناتج عن «الضمير المختار بحرية»)، وما كان في الماضي داخلياً وخاضعاً للنظام الطبيعي الذي خلقه الله أصبح اليوم بدوره خارجياً وموضوعياً (المنطق الكوني في الشكل التأديبي للأمر القاطع (الصريح) (مبدأ القيام بالواجب لأنه واجب وليس لغايات أخرى).

كان لهذه الانقلابات، كما أثبت إيان هنتر (Ian Hunter)، الأثر الرائع في عقلنة الدين وتقديس العقل في آنٍ واحد. عدَّلت هذه السلسلة من الخطوات مفهوم الدين وسلطته في النظام السياسي بشكل جوهري. نلاحظ ذلك على مستويات ثلاثة: أولاً: لا يعقل اليوم (بحسب تعريف العقل نفسه أن يكون الدين مصدر سلطة سياسية أو قانونية؛ لأن المصدر الوحيد الحقيقي أو العالمي لهذه السلطات هو العقل العلماني الذي يرى أنّه لا وجود لأيّ قيمة حقيقية لغير الحرية التي تعني الاستقلالية (حق الفرد في اتخاذ قرارات في المسائل ذات القيمة الأخلاقية بنفسه).

- **ثانياً**: أصبح الدين (صنف/ فئة) يُفهم اليوم لا بوصفه حقيقة (واقعاً) اجتماعية ظاهرة، بل بوصفه «قيمةً» باطنيةً «محلّها العقل الباطن»، أو ضمير الفرد بوصفه الفاعل. ومن ثَمَّ كان الدين-إن كان ولابد- فكرة أو عقيدة حقيقية فقط في التصوّر الخارق للقيمة الأخلاقية. ما كانت هذه العقيدة نظرة لطبيعة الحقيقة (الواقع)، ولكن كانت الموقف السلبي للمفكر الذي اقترح هذه العقيدة وتقيّد بها.
- **ثالثاً**: أصبح اعتبار الدين «معتقداً» أو «ضميراً» مسألة ثانوية بالنسبة إلى القيمة الرئيسة للاستقلالية بحيث يجب أن يتمّ اختيار أيّ عقيدة دينيّة حقيقيّة بحريّة، وبموافقة الفرد الإيجابية، كمجموعة افتراضات إيمانيّة (عقائدية) (تحت مظلّة ضوابط المنطق ذاته).

يشير هنتر (Hunter) إلى أنّ مبادئ الأخلاق والصواب عند كانط، في هاتين الفرضيتين، متجذّرة في «أنثروبولوجيا مسيحيّة أفلاطونية ضاربة في تاريخ ميتافيزيقا الجامعة البروتستانتية شمالي ألمانيا»، التي ترى أنّ الإنسان

كان يُعدّ «المبشر الفعلي بكائن عاقل خالص (محض) (humo noumenon)»، يفترض أن يحرّر نفسه من الميول الحسية التي تشدّ إرادة الإنسان العملي (humophenemenon) إلى مصالح ونهايات خارجية «بتذكية» «الأشكال الخالصة للتجربة والتحكم في الإرادة (الرغبة) عن طريق إنتاج "الفكرة" أو شكلها القانوني، وإن لم يفعل فسوف تشدّ الميول الحسية إرادته إلى غايات أو مصالح خارجية».

أود أن أقترح في هذا المقال أنّ سياسات الحرية الدينية المعاصرة شكّلتها، إلى حدٍّ كبير، هذه الأنساب (الجنيالوجيات) المتشابكة للسلطة التأديبية لسجن (Panopticon) ومنطق التنوير. يمثّل استعمال الحقّ في الحرية الدينية كتقنيّة حوكمة حديثة للدولة السمة المركزية الأولى لهذه السياسة، أمّا الثانية فهي ما أطلق عليه حسين علي أغراما (Hussein Ali Agrama) مصطلح «إشكالية المجال» (جميع عناصر مسار البحث عن حل)، بالنسبة إلى النفوذ العلماني المعاصر، التي ما انفكّت تثير السؤال حول مكان رسم الخط الفاصل بين الديني والعلماني. تمكّن كلّ واحدة من هذه الخصائص الدولة من تحديد المكان المناسب للدين في النظام السياسي والاجتماعي، وتنتج التشابك المزمن بين الدولة والدين من الناحية القانونية.

على أية حال، من الضروري الاعتراف بأنّ هذه التشابكات ليست (خروجاً) انحرافاً عن العلمانية؛ بل تعبير عن القوة الخفية التي جعلت العلمانية ممكنةً، قوةً أوجدت الدين نفسه في شكل (فئة/ صنف)، ونظرت إليه نظرة اشتباه من نوع خاص (انظر أغراما Agrama في هذا المجلد). على عكس ما يتردّد كثيراً عن حياد الدولة، يكمن نجاح هذا الأسلوب، بدرجة أقل، في الحدِّ من تدخل الدولة في الدين، وبدرجة أكبر في استخدامها من طرف الدولة الحديثة كأداة لتقنين الخصائص الأساسية للحياة الدينية والتصريح بعدم موافقة بعض الممارسات الدينية للثيولوجيا (علم اللاهوت) حتى تجعلها خاضعة لقانون الدولة. بموجب القانون القسري والنفوذ، تعمل

نظريات الحياد العلماني والحقوق الفردية المتشابكة بشكلٍ يميّزها عن النظريات التي تخيّلها كانط في نطاق العقل الناقد لذاته، ونطاق الأخلاق الإرادية (الاختيارية) (على الرغم من أنّ كانط يقرّ فعلاً تناقضات العقل، ولذلك تمسّك بمفهوم الفصل بين الخاص والعام (الذي بموجبه يكون العقل مستسلماً في الاستعمال الخاص).

يمكن ملاحظة هاتين السمتين وآثارهما في القانون والسياسة المعاصرَين في دول قومية لا يجمعها إلا الفقه القانوني المبنيّ على الحقوق مثل: فرنسا وتركيا والولايات المتحدة ومصر. تلاحظ الآثار نفسها كذلك في النظم القانونية غير العادية مثل الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان. في قضايا المطالبة بالحقّ في الحرية الدينية، تضع هذه الخصائص القضاة باستمرار في مأزق.

يتعلّق المأزق الأول بموضوع وغرض ما يُعرف غالباً بـالمجال الباطني (Forum internum)، مجال على حدة و«ديني أساساً» وتجب حمايته بشكل تام من التدخل. هل للفرد بوصفه فاعلاً أن يختار معتقداته وقناعاته الشخصية، دينية أو غير دينية، هدفاً بكلّ استقلالية؟ أم هل الهدف الحق في امتلاك نوع من الإيمان الباطني، مثل «الضمير» أو «العقيدة» اللذين لا يتم اختيارهما بشكل ما، والاحتفاظ به؟ أم هل يتعدى الأمر الأفراد ليشتمل على الجماعات والمؤسسات الدينية لتصبح فاعلة تمتلك حق المجاهرة بالتقاليد الدينية والمحافظة عليها بعيداً من تدخل السلطة أو غيرها؟

يتمثّل المأزق الثاني في تحديد مكونات المظهر المعترف به للدين أو المعتقد في ما يُعرف بـ «المجال الخارجي» (Forum externum)، أو بطريقة أخرى، ما هي الأسباب الاستثنائية للتضييق الضروري لتأمين المصالح العامة للدولة مثل النظام العام وحقوق الآخرين (الغير). يتجلى هذا بشكل أوضح في قضايا مثل كوكينانيس ضد اليونان (Kokkinanis v. Greece) (1993م) التي واجهت فيها المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان نزاعاً بين الحق في الدعوة (التبشير) من جهة، وحقّ المُستهدف في اعتناق دين والمحافظة عليه بعيداً من

هذا النشاط (التبشير)، من جهة ثانية. ومن ثَمَّ واجهت الحاجة للحدّ من نطاق المطالبة بالحقين المتنافسين والوفاء لمبدأ الحياد. حتماً، يتضمّن حلّ مثل هذه النزاعات ليس تقليص الحق في المجال الخارجي فحسب، بل تجاوزه ليمسّ طبيعة الحق في المجال الباطني نفسه ومجاله. بعد توسع المجال الداخلي إلى ما بعد المعتقد الفردي، وُلِدَت نظرة جديدة مختلفة تماماً للحق ومقاييس الاستيعاب والإقصاء كما أشرت وأشارت صبا محمود (Saba Mahmood).

بدلاً من ذلك (كحل بديل)، بمجرد استخدام مفهوم النظام العام لتبرير الحدّ من الحق في المجاهرة بالدين في قضايا مثل قضية ساهين ضد تركيا (Sahin v. Turkey) ودوغرو ضد فرنسا (Dogru v. France)، يُؤول هذا المفهوم بداهةً ليشتمل على تلك القواعد الأخلاقية الجوهرية والقيم أو المبادئ التي تُعرف، مجتمعة، الهوية الجماعية للدولة وتمثل جزءاً منها. ينتج عن هذا حتماً تفضيل تلك الحساسيات والتقاليد ذات الأغلبية والتقاليد التي أصبحت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنظام القانوني والسياسي.

لمعالجة هذه الإشكاليات وجب على القضاة تجاوز حسابات الحياد العلماني والحقوق الليبرالية، في تناقضٍ واضح، واتّخاذ قراراتٍ تتشابك مع مقاييس دينية، وترتكز عليها لتحديد مجال «متحرر» من سلطة الدولة وقواعد الحرية العلمانية، التي وضعتها (فضاء/ مجال خاص للاستثناء) أو الاعتراف أو الحد من المجاهرة بالدين باسم النظام العام، أو حقوق الآخرين (مجال ثانٍ للاستثناء العام). يتناقض هذا اللجوء، الذي يكون غالباً ضمنياً، إلى جهة خارجية ومصادر دينية للأخلاق، مع الفرضية الأولى لاستقلالية العقل وحياد الحق وموضوعيّته وكونيّته. كما يوحي هذا اللجوء الضمنيّ بأنّ طبيعة النظام العام للدولة يستحيل أن تكون محايدة مسبقاً تجاه الدين بأيِّ شكل من الأشكال، وهي دائماً عرضة للطعن من أجل الإفراط في التدين أو العلمانية.

هكذا يمكن قراءة كلّ القضايا المتعلقة بالحرية الدينية كمحاولات يقوم بها منطق القضاء للوقوف في وجه ما أسماه فوكو (Foucault) «اتفاق الاستبداد

المنطقي والعقل الحر» لكانط: «سوف يكون الاستعمال العام والحرّ للعقل المستقل أفضل ضمان للطاعة، لكن شرط أن يتّسق المبدأ السياسي الذي يجب احترامه مع المنطق الشائع (العام)». يجد القضاة أنفسهم، خلال البتّ في المطالبة بالحرية الدينية، محاصرين في برج ودائرة سجن منطق التنوير العصري في الآن نفسه. من جهة أولى تجدهم يتكلمون لغة صاحب السلطة، لغة القانون والعقل الموضوعية، بينما يحدقون إلى خانة «الدين»، لكن من جهة ثانية تجدهم يتكلّمون لغة المدافع (المحامي) مستعملين لغة التاريخ والثقافة الذاتية (غير الموضوعية) عندما يحاولون، دون جدوى، التصدي للتبعات التأديبية لفئة «الحرية»؛ وهذا يوقع منطقهم في جدلية السلطة والوهم المشحونة والمألوفة، وفي النهاية لا يقدر على تبرير أصنافه المعيارية الخاصة (به).

يكمن جزءٌ مهمّ من الخلط في الاجتهاد القانوني المعاصر في عدم تقاطع فكرة الحرية الدينية مع الحق في الحرية الدينية لا تاريخياً ولا نظرياً. مع ذلك لا تزال مفرداتهما المتنافرة وأشكالهما الحقوقية البدائية تحذف وتتشابك باستمرار بطريقة معقّدة إلى درجة أنّها تؤسس اليوم بعضها بعضاً في خطاب الحرية الدينية.

إنّ مفهوم «الحرية الدينية» يحيل على مساحة من الحصانة، أو غياب التنظيم القانوني، ويهتم بمسألة السلطة السياسية. وهو يرتبط بهذا الشكل ارتباطاً وثيقاً بالعلمانية السياسية على شكل الفصل المزعوم بين الخاص والعام والعلاقات المتقلبة بين الدولة والدين/الأديان. صُمِّم هذا التحديد لفضاء خاص بالسلطة من أجل إيجاد فضاء خاص للفضاء العام (الاجتماعي) تمنح فيه سلطة الدين كتقليد جماعي وأسلوب حياة الاعتراف القانوني، ولكن تظلّ تحت سيادة الدولة.

يغطي المجال الباطني أو الخاص كلاً من المعتقدات الدينية والممارسات، وقد اتخذ تاريخياً شكل تفاهمات دينية تم التفاوض بشأنها في أطر سياسية وترتيبات بين الدين والدولة لا تزال سارية المفعول في دول

تختلف فيها التقاليد الدينية إلى حدٍّ بعيد. ليس هناك حاجة، في هذا التصور الكلاسيكي للحرية الدينية، إلى ربط مع فكرة الحقوق الفردية. ما الذي يُحدّد بوصفه «خاصاً» أو «باطنياً»؟ سؤال مفتوح يأخذ شكلاً مؤسسياً ومعيارياً مختلفاً كلما تغيّر النظام السياسي.

مع ذلك، اعتماداً على رؤية كانط الميتافيزيقية التي ناقشنا آنفاً (أعلاه) نستطيع تصور تحديد مختلف للحيّز المكاني للسلطة. إنّ مفهوم الحقّ يعني بالضرورة وجود صاحب حقّ وتعليلٍ يدعم الحق ووظيفته التي ينفرد بها المتمثلة في تحميل الآخرين الواجبات الملازمة له. هذه المسائل الثلاث (موضوع الحق، ومجاله المعياري، وتبريره النظري) تُعدُّ في الفقه القانوني المعاصر للحقوق مسائل خلافية أساساً. لكن غالباً ما يفترض خطاب الحرية الدينية المعاصر ضمنياً أنّ موضوع الحق هو الفرد ومجاله وطبيعته الضمير أو المعتقد وتبريره إمّا المنطق الصحيح (السليم) بالضرورة كما عبّر عنه كانط، وهو عبارة عن حق ذاتي مسبق (apriori) يعطيه الفرد لنفسه في اتساق مع القانون الأخلاقي العام أو كمنطق (سبب) طبيعي بمفهوم توم (Thom) يُولَد الحق الموضوعي في الضمير بمقتضى القانون الطبيعي.

استناداً إلى رواية الحق هذه تصبح مسألة الحرية الدينية مسألة مختلفة أساساً. تتأمّل الحريات أنشطة مختلفة إلى درجة يستحيل معها تحديد النشاط مسبقاً، في حين تنصّ الحقوق على سلوكٍ محدَّد. إنّ حرية السعي وراء نظام قانوني على أسس دينية من النوع الذي كتبت عنه وحيدة أمين (Waheeda Amien) في هذا المجلد، مثلاً، يشتمل على تشكيلة قد تكون غير محددة من الأنشطة التي تكوّن الحياة الاجتماعية، في حين يقتضي الحق في الحرية الدينية من الدولة -عادةً من خلال المحاكم، وكذلك من خلال التشريع- البتّ وتعريف موضوع الحق ومجاله وتبريره.

هنا، تحديداً، يحدث التغيير الحزين المفاجئ في تحديد الموقع. بمجرّد فهم الدين استناداً إلى السمات الثلاث التي نُوقِشَت من قبل حيث (1)

يفترض منطق التنوير (2) مفهوماً للعقيدة الفردية (3) التي اختيرت بكلّ استقلاليّة في المجال الباطني؛ إذاً يتحوّل معظم ما كان في السابق داخلياً وخاصاً إلى مظهر خارجي للدين خاضع للاعتراف أو التحديد من قبل الدولة في المجال الخارجي الجديد الموسع.

من المهم أن نشير إلى أنّ الحريات، في هذا التسلسل الهرمي للقواعد (الأعراف)، في علاقة تبعيّة مع الحقوق لأنّ الحق يرخص لصاحب الحق في المطالبة بأن يفعل صاحب الواجب أو ألا يفعل ما كان يتعامل معه في السابق، بكلّ حرية، كمسألة عدم التدخل. يُصبح الحق في الحرية الدينية، بهذا الشكل، أداة لحماية الفرد، ليس من ضرر تدخل الدولة فحسب، بل كذلك من أخطار قد تترتّب على ممارسة هذه الحريات. هذه نقلة لها بالغ الأثر في النزاعات التي تضمّ مطالبات متنافسة بالحرية الدينية.

يوضح القرار الذي اتّخذ مؤخراً في قضية لاوتسي ضد إيطاليا (Lautsi v. Italy) هذا المنطق الهيكلي. رأت الدائرة الكبرى للمحكمة الأوربية لحقوق الإنسان أنّ العرض الإجباري للصليب في قاعات التدريس في إيطاليا يتّسق مع البند (9) من الميثاق الأوربي لحقوق الإنسان. وضعت هذه القضية المحكمة في المأزقين اللذين ناقشنا من قبل: أولاً، بالنظر إلى تعليل المحكمة في قضية دحلاب ضد سويسرا (Dahlab v. Switzerland) الذي جاء فيه أنّ حجاب تلميذة في المرحلة الثانوية يمثل تهديداً بالضغط أو التبشير على التلاميذ، هل نستطيع أن نرى بوضوح ما إذا كان تأثير الصليب على الحرية الدينية للسيدة لاوتسي (Lautsi) وأطفالها مختلفاً؛ ثانياً، نظراً لتعليل المحكمة السابق في قضية ساهين ضد تركيا (Sahin v. Turkey) لمنع طالبة جامعية في إسطنبول من ارتداء الحجاب؛ لأنّ المكان المناسب لمثل هذا الرمز الديني هو المجال الخاص، هل يمكن تبرير العرض الإجباري للصليب في المؤسسات التعليمية الإيطالية؟

لا يخلو تعليل الدائرة الأولى في كلّ قضية من هذه القضايا من الفائدة.

رأت المحكمة أنّ الصليب رمز «سلبي» يختلف عن الطبيعة «الفعالة» للحجاب الإسلامي موضوع النظر في قضيتي دحلاب (Dahlab) وساهين (Sahin)، ومن ثَمَّ لا يمثّل تهديداً لحقّ السيدة لاوتسي وأطفالها في أن تؤمن أو لا تؤمن. ثانياً: يمثّل الصليب بصفته رمزاً حالة إيمانيّة سابقة له، وكان معترفاً به في المجال العام في إيطاليا كتعبير ثقافي أو رمز للقيم العلمانية المشتركة مثل التسامح أو حتى الحرية الدينية نفسها.

يستند الخط التعليلي الأول إلى فهم محدّد لمكونات الدين، ودرجة مناسبة من الذاتية (التحيّز الشخصي)، بينما يحدّد الثاني الحيّز المكاني المناسب للدين في النظام السياسي والاجتماعي في إيطاليا. استخدم الحق في الحرية الدينية في هذه الحالة، بصورة واضحة، للتقليص من مطالبة السيدة لاوتسي وأولادها بالحرية، بينما كسب النفوذ العلماني للدولة هامشاً عريضاً من الاستحسان حتى أصبح بالإمكان وضع تصوّر، ليس للحق نفسه، بل لحرية الحفاظ على التشابك الموجود بين تقاليد دين الأغلبية مع وداخل المجال العام ومؤسسات الدولة الإيطالية.

لننظر الآن إلى القضية التي برزت مؤخراً، قضيّة هوسانا-تابور ضد لجنة تكافؤ فرص التشغيل (Hosanna-Tabor v.EEOC) التي أقرت فيها المحكمة العليا في الولايات المتحدة، ولأوّل مرة، «استثناء الكهنة» من القانون ضدّ التمييز. مع أنّ القرار قوبل بالترحيب، وعُدَّ انتصاراً للحرية الدينية، يخيّم شبح سجن (panopticon) على كلّ صفحة من صفحات تعليل المحكمة.

مرَّة أخرى تضع القضيةُ المحكمةَ في المأزقين اللذين ناقشنا أعلاه. هل يمكن تبرير الحرية الدينية بصفتها حقاً جماعياً يرتبط في هذه الحال بالجماعات والمؤسسات نقيضاً للأفراد؟ ليس للمؤسسات، في حدّ ذاتها، ضمير -فقط المنتسبون إليها لهم ضمائر بوصفهم أفراداً- على الرغم من أن للمؤسسة الدينية نصوصاً وتقاليد وطقوساً وممارسات. إن كان لتلك المؤسسات والطوائف حقوق، فما هو مجال تلك الحقوق؟ وما هي أشكال

السلوك التي تشتمل عليها الحقوق؟ وما هي تبعاتها القانونية؟ هل تستطيع الحقوق، مثلاً، أن تفرض على الدولة واجب عدم التدخّل في مجال «مستقل» (لم يحدد إلى الآن) أو الاعتراف بالممارسات الدينية الجماعية؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا يشكّل هذا تهديداً للإدارة في الدولة، التهديد الذي حدّده القاضي بالمحكمة العليا أنتونين سكاليا (Antonin Scalia) في قضية قسم التشغيل ضد سميث (Employment Division v. Smith) عندما صرَّح: «إن السماح (لشخص) بأن "يصبح سيد نفسه" بموجب معتقداته يتناقض مع كلّ من التقاليد الدستورية والمنطق السليم».

ثانياً: إذا كان الاعتراف بـ«استثناء الكهنة» سيتم بمقتضى التعديل الأول، فمن هو «الكاهن»؟ وكيف سيتمّ تعريفه بطريقة محايدة في التقاليد الدينية المختلفة مثلاً؟ إذا تمّ الاعتراف بهذا الشكل فكيف سيتمّ تبريره للمجموعات التي لا دينَ لها، والتي تقوم بالأعمال بنفسها، وتنطبق عليها القوانين العامة، وللكهنة أنفسهم الذين سيتمّ الحد من حقوقهم الشخصية بموجب هذه القوانين؟ كيف سيكون في هذا حياد بين الدين واللادين؟ لا بدّ من أن يكون هناك مبرّر يفسّر المعاملة الخاصة للدين، إمّا لأنّه موضوع مهم، وإما بمقتضى عجز قانوني من نوع خاص، حجّة لا يمكن أن تكون نفسها «دينية».

يرى كبير القضاة جون روبرتس (Chief Justice John Roberts)، في تقريرٍ له عن إجماع نادر (للقضاة)، أنّ الإجابة عن هاتين المجموعتين من الأسئلة توجد في «نص التعديل الأول نفسه الذي يولي حقوق المنظمات الدينية عناية خاصة». إضافة إلى النص القانوني احتجّت المحكمة بصنفين من الحجج التاريخية؛ يستند الصنف الأول إلى الفهم الأول لفقرات الدين في التعديل الأول الذي تأسس عليه سرد المحكمة لقصة الرفض المبدئي لكنيسة إنجلترا بعد (1776م)، وترسيخ الاجتثاث/الاستئصال و«الممارسة الحرة». أما الثاني فهو تأويل المحكمة المتشعب والمبهم للفقرة الدينية التي نستخرج منها، بوضوح، مفردات بروتستانتية مثل: كنيسة، كاهن، كنسي، عقيدة،

إيمان، رسالة، التي اختيرت بدقة ونسجت مع بعضها بعناية في النسبة النهائية لقرار المحكمة: «إنّ صلاحية انتقاء ومراقبة من سيؤمّ المؤمنين -شأن كنسيّ بحت- بيد الكنيسة دون سواها».

يتعقّب منطق المحكمة في قضيّة هوسانا-تابور عن قرب مأزقي تحديد حيّز المجال الخاص ومحتواه وكيفية الاعتراف بالمطالبة بالحرية الدينية، أو التقليص منها في المجال العام. تعطي القضية المزيد من التوضيح لغموض الحرية الدينية المستمرّ والمتأرجح عندما نتصوّرها كحرية وحقّ في الوقت نفسه.

تنبني الحرية في المجال الخاص على فرضيات خصخصة الكنائس (والدين بشكل عام) والمراقبة الإيراستية (Erastian) للدولة؛ الدولة نفسها تُعرّف المجال الخاص من جانب واحد وتحميه وترسم حدوده وتنظمه بنفسها بنسق متزايد. بغضّ النظر عن الكيفية التي يتمّ بها تحديد مجال الضمير، تقوم فرضية هذا التأكيد على القدرة على رسم الحدود على إنكار قوة المؤسسات الدينية القهرية في إنفاذ طلبات الضمير؛ تلك هي النقطة الحاسمة.

لا تبدي الدولة اهتماماً بتعيين موظفي الكنيسة إلا إذا كان للكنيسة دورٌ رسميٌّ مقابل في المجال العام التابع للدولة (كما يجري في إنجلترا حيث يجلس (26) من كبار الأساقفة وأساقفة كنيسة إنجلترا الـ (44) في مجلس اللوردات)، أو في حال وجود اتفاق ناتج عن تفاوض بين أصحاب السيادة (كما يمكن أن يحدث في إيطاليا في علاقتها بالفاتيكان والكرسي الرَّسُولي). من الصعب تخيل سبب يجعل الدولة ترغب في تسمية موظفي «كنيسة حرة» برتبة جمعيّة تطوعية قانونية تنشط في الفضاء الخاص بالمجتمع المدني. إذا كان هذا الانتصار المزعوم للحرية الدينية فهو انتصار باهظ الثمن. كانت الكنيسة قد تخلّت منذ زمن عن، أو حُرِمت من، تشريعها الكنسي السابق، وهي الآن «حرة» من جانب واحد في اختيار كهنتها (على انفراد) تحت نظر السجن التأديبي.

يؤكد هذا الفهم القانوني بوضوح رأي المحكمة القائل: إنّ استثناء الكهنة ليس «عقبة» قضائية، بل هو «دفاع» على أسس موضوعية؛ لأنّ «للمحاكم صلاحية النظر في قضايا من هذا القبيل، واتخاذ القرار إما بقبول الدعوى أو إسقاطها بمقتضى استثناء الكهنة». ليست هذه العلاقة، في نظر فوكو علاقة سيادة بل علاقة تأديب. لقد استوعبت الدولة الكنيسة منذ زمن بعيد، وسقطت القوانين القديمة في العلمانية، وأصبح القانون العلماني، على حدّ تعبير برادن كورماك (Bradin Cormack) «القاعدة التي تقاس عليها المطالبة بالضمير».

ثانياً: ما يثير الاهتمام الأكبر في قضية هوسانا-تابور هو كيف وسّعت المحكمة مفهوم الاستقلالية ليشتمل على الكنيسة بوصفها جهة قانونية لها الحقّ في فسحة من الحرية. لكن، خلافاً لقضية سميث (Smith)، بمجرد توسيع نطاق فئة «الدين» ليشمل، ليس المجال الباطني للضمير فحسب، بل كذلك الفضاء الخارجي لتجليات الدين، نشبت نزاعات مع الولاية القضائية للدولة يحتمل أن تمتدّ إلى أي نشاط يمس المصالح السيادية. للتعامل مع التبعات القانونية لهذه الخطوة تحوّل تعليل المحكمة بسلاسة من لغة الاستقلالية إلى «الضمير» وساوى، فعلاً، بين «الضمير الداخلي للكنيسة» والضمير الفردي الذي يُنظَر إليه على أنّه خارج عن القانون وسابق للسياسة. بعبارة أخرى، تسعى المحكمة إلى تحديد حيّز ليس للاستقلالية فحسب، بل كذلك للسيادة - اختصاص قضائي متحرّر نوعاً ما من تدخل الدولة. بصفته مجالاً ذا سيادة وجب أن يشمل ليس القرارات التي تُتَّخذ لأسباب دينية فحسب بل يجب كذلك أن يكفل (يضمن) «أن تكون سلطة اختيار من سيقود المؤمنين -شأناً "كنسياً" بحتاً- من صلاحيات الكنيسة دون سواها».

يقلب هذا (الكلام) حجة الاستقلالية رأساً على عقب. فعلاً هذا هو نوع الحجج الكلاسيكية للحرية الدينية الذي استدلّ (احتج) به المنظّرون الاجتماعيون لزمن طويل ضد الليبراليين أتباع راولز (Rawls)، مدعين أنّ

النفس سابق لغاياته، والحق سابق للخير. تتوقّف الحجة الاجتماعية على كلّ من الأهميّة الأخلاقيّة للدين، وفكرة أنّ الحرية الدينية يجب أن تحمي الذين «يرون في أنفسهم أنهم مطالبون بالوفاء بالتزامات دينية لم يختاروها». يبدو، كما أشارت سوليفان (Sullivan)، أنّ الفكرة هي أن الكنيسة «تسبق الضمير»؛ لأن الضمير الفردي يتشكّل داخل الكنيسة. يحاول هذا الجدل المتوغل في الثيولوجيا (علم اللاهوت) تحديد السمات (المواصفات) الخاصة بالدين والذاتية في الدين، لكنه يحاول منفرداً -اعتماداً على الخيال بدلاً من الاعتراف المتبادل بعلاقة السيادة- ويفعل ذلك في شكل حركة (محاولة) فيها حنين إلى علاقة قانونية (شرعية) لم يعد لها وجود، اختفت تماماً في الدولة الحديثة العلمانية.

كيف تعرف الكنيسة بالتحديد أيّ المسائل «كنسية بحت»»، وأيّها تؤثر في عقيدة الكنيسة ورسالتها؟ من وجهة نظر دينية، ربما كان تصور «الضمير الداخلي للكنيسة» أوسع مما يسمح به استثناء الكهنة كما تم تحديده في قضية هوسانا-تابور. على النقيض من ذلك، من وجهة نظر علمانية، يحتمل وجود طائفة كبيرة من الأعمال وأنشطة لها علاقة بـ«الضمير الداخلي للكنيسة» تثير الاهتمام والقلق بخصوص الممارسة المناسبة للولاية القضائية.

نظراً لعمق هذه التعقيدات (واتساع نطاقها) يظلّ اللغز: لماذا تفترض المحكمة، في قضية هوسانا-تابور، دون أيّ جهد يذكر، الاتساق بين الاستقلالية والضمير في صياغة استثناء الكهنة. يبدو أنّ ما كان محورياً في نظر المحكمة هو أن "تقرر الكنيسة حرية المسائل الكنسية كحق من حقوقها، وأن تكون مستقلة في مراقبة الأمور، ولو على أسس غير دينية، بشرط أن تتعلق بـ «الضمير الداخلي للكنيسة». تُعرّف الحجة الأولى الضمير بوصفه استقلالية، في حين تُعرّف الحجة الثانية الاستقلالية بوصفها ضميراً. فرضت هذه المجموعة من الخطوات العرضية (غير المؤكدة) تاريخياً وثقافياً المفهوم البروتستانتي للكنيسة وتصور التنوير للحرية.

أدى هذا بالضرورة إلى ما سمّته سوليفان (Sullivan) «الترسيخ البروتستانتي الفعلي»، الذي يُفضل حساسية دينية على حساسيات أخرى. يصبح هذا جلياً بمجرد التفكير في استثناء الكهنة في علاقة مع تقاليد دينية أخرى، وخاصة التي كان يُنظر إليها عبر التاريخ على أنها تهديد لأمن الدولة (النظام العام) أو لحقوق الآخرين (حرية الضمير والمعتقد). تأمل، مثلاً، المراقبة الحكومية الهائلة للمساجد في أمريكا منذ أيلول/ سبتمبر (2001م). لقد تجاوزت المراقبة تطبيق قانون الجريمة على الأفعال المشبوهة أو دعم الإرهاب. استهدفت الحكومة مسائل ثيولوجية مباشرة، ووضعت آليات مزعجة لرصد أيّ خطاب ديني يُعتقد أنه يُنمي «الأصولية» أو «الراديكالية».

كما أشارت صبا محمود (Saba Mahmood)، «تتوقف نجاعة هذا البرنامج الشامل، بالضرورة، على تغيير المجال الديني من خلال مجموعة من الإصلاحات والأوامر الحكومية...غالباً ما دلّ هذا على أنّه كان على الحكومات القوميّة أن تتصرّف كعارفين (حقيقيين) بعلم اللاهوت، وتجعل المعتقدات وبعض الممارسات غير ملزمة في المذهب الديني تحديداً حتى يتسنّى إدراجها (الممارسات) في مجال القانون المدني». من المحتمل أن تشوّش الممارسة الإسلامية والتمسّك بالأشكال الهائلة للإسلام (القوانين، الكتاب المقدس، الطقوس، الشعائر، الالتزامات) مثل هذا الفهم المألوف للدين ضميراً وللضمير استقلاليةً.

إذاً، لعلّ التناقض الأبرز في قضية هوسانا-تابور هو تزامن الاستثناء والشمولية في تعليل المحكمة. لا بد من فهم هذا التناقض حتى يكون فهمنا أشمل عندما نشهد الحرب العالمية الدائرة على «الأصولية الإسلامية»، والمراقبة العالمية للحق في الحرية الدينية والتشجيع والحماية التي يلقاها في العالم (في دول بعيدة جداً عن الولايات المتحدة تحت إشراف القانون العالمي للحرية الدينية لسنة (1998م) (International Religious Freedom Act) الذي تتولّى إنفاذه آليات مثل لجنة الحرية الدينية الدولية التابعة للولايات

الـمـتـحـدة (US Commission on International Religious Freedom).

سيساعدنا فهم الجنيالوجيات الكامنة وراء سياسات الحرية الدينية على إظهار استعمال الحق في الحرية الدينية كتقنيّة حوكمة في الدولة المعاصرة والآثار التأسيسية لقوة السجن التأديبية معاً حتى نرى بشكل أوضح ما هو على المحك (الرهان) بالنسبة إلى التقاليد الدينية والظروف داخل وخارج الحداثة شمالي الأطلسي.

مراجع مختارة:

- Agrama, Hussein Ali., Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Egypt, Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Cormack, Bradin., A Power to Do Justice: Jurisdiction, English Literature, and the Rise of the Common Law, 1509-1625, Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Foucault, Michel., Discipline and Punish: The Birth of the Prison, Translated by Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1995.
  - "What Is Enlightenment?". In The Foucault Reader, edited by Paul Rabinow, 32-50, New York: Pantheon, 1984.
- Hunter, Ian., Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early modern Germany, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
  - "Kant's Regional Cosmopolitanism", Journal of the History of International Law 12 (2010), 165.
- Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: What is Enlightenment?". In What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions, edited by James Schmidt, 58-64. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Korsgaard, Christine, "Introduction". In Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, edited and translated by Mary Gregor, ix-xxxvi, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Mahmood, Saba, "Secularism, Hermeneutics, Empire: The Politics of Islamic Reformation", Public Culture 18, no. 2 (2006), 323-47.
- Mahmood, Saba, and Peter Danchin, "Immunity or Regulation: Antinomies of Religious Freedom", South Atlantic Quarterly113, no.1 (2014): 129-159.



الفصل الحادي والعشرون

أطفال إيفرسون (Everson)

Ann Pellegrini

تُعدّ قضية إيفرسون ضد إدارة التعليم (Everson v. Board of Education) سمة بارزة في فقه التعديل الأول. كانت القضية، التي نُشرت في (1947م)، إشارةً إلى المرّة الأولى التي ترى فيها المحكمة العليا في الولايات المتحدة أنّ أحكام التعديل الأول ملزمة للولايات وليس فقط للحكومة الفيدرالية. وهكذا تمّ تضمين مبدأ الإلغاء المهمّة التي بدأت قبل سبعة أعوام في قضية كانتول ضد كونكتيكوت (Cantwell v. Connecticut)، التي رأت فيها المحكمة بالإجماع أنّ أحكام الممارسة الحرّة تنطبق على الولايات. نقضت المحكمة في قضية كانتول إدانة ثلاثة من أتباع (Jehovah's Witnesses) (شهود يهوه) تمّ إيقافهم بتهمة التحريض غير المرخص والإخلال بالسلم والأمن.

لاحظ الباحث المحافظ في القانون تيري إيستلاند (Terry Eastland)، في تعليقه على هاتين القضيتين، أنّ «معظم القضايا المرتبطة بالفقرة الدينية التي نظرت فيها المحكمة العليا»، عقب قضية كانتول، تضمنت «خلافات فيدرالية مع الولايات حول متطلبات الفقرة الدينية (التي ترفضها الولايات)». وهذا يتناقض، كما يلاحظ الباحث مع ما كان يحدث في المئة والخمسين (150) عاماً الأولى من اجتهاد المحكمة العليا في قضايا تتعلّق بالفقرة الدينية

عندما كانت القضايا القليلة جداً، التي نظرت فيها المحكمة، تتضمن ادعاءات (دعاوى) ضد الحكومة الفيدرالية.

يدلّ هذا التغيير الجغرافي (المكاني)، من جهة أولى، على أنّ الممارسات الرسمية لترسيخ الدين في الولايات منفردة أصبحت موضوعاً خاضعاً للفحص والتدقيق والتشكيك. ومن جهة ثانية، يمكن القول: إنّ تطبيق مبدأ الاستئصال على الولايات ساهم في تذمّر العديد من المسيحيين من إقصاء الولاية العلمانية المتجانسة ما يعرف بـ«الدين» من الحياة العامة، وفرض حصار على الحرية الدينية وعلى المتدينين. لا تزال ماهيّة هذا «الشيء» مسألة خلافية كما هو الشأن بالنسبة إلى ادعاءات المسيحيين «المضطهدين». لكن الواضح الآن أنّ الخلافات حول موقع الدين والمتدينين في الحياة العامة وفي الدولة كانت تزداد جهوية من حين إلى آخر خلال نصف القرن الأخير. كان من الضروري استعمال أداة العطف «و»؛ لأنّ الشعب ليس الدولة، وهذا خلط في المفاهيم يوقع النقاش العام في الخطأ في فهم معنى الحرية الدينية وممارستها في الولايات المتحدة. قد لا تكون الدولة هي الدولة إذا كان هذا التصور يجعل من الدولة نوعاً من الفاعل الخارق للعادة الذي يشتغل دون أن يعكر أيّ شيء تماسكه الداخلي، أو يفصل الدولة تماماً عن مؤسسات المجتمع المدني. تُظهر رواية لوري ج. بيمان (Lori G. Beaman) المستفزة، التي وردت في هذا المؤلف، كيف تظهر مناشدة الحكومة الكندية عبر التاريخ المنظمات الدينية لتقديم خدمات اجتماعية مثل تعليم أطفال السكان الأصليين درجة ضبابية الخط الفاصل بين الدولة والمجتمع المدني، ضبابية قد يترتّب عليها ترسيخ السيطرة المسيحية - «الهيمنة المسيحية» عند بيمن (Beaman)- داخل الدولة.

على الرغم من أنّها من المسلّمات في الحياة العامة في الولايات المتحدة، ليست السيطرة المسيحية متجانسةً في الممارسة. ربّما يكون من الأفضل الحديث عن ثقافات دينيّة (في صيغة الجمع) ومفاوضات علمانية،

في صيغة الجمع كذلك. تفرض نماذج بعينها من المسيحية سيطرتها في بعض الولايات والمناطق في الولايات المتحدة بطرق تضغط تجاه غطاء أكبر من بروتستانتية الخط الرئيس كخط مرجعي للقيمة المعنوية التاريخية لكلٍّ من الثقافة الدينية الوطنية والهوية العلمانية الوطنية في الولايات المتحدة. سأعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

على الرغم من أن السيناتور السابق ومرشح الحزب الجمهوري للانتخابات الرئاسية ريك سانتوروم (Rick Santorum) قد يبدو هدفاً في المتناول، نجد خلطه بين الدولة والمجال العام ملهماً (منيراً)، وذلك يعود تحديداً إلى أنّه لا يشذّ عن القاعدة. أعلن سانتوروم، في ظهور سيّئ الذكر في (26 شباط/ فبراير 2012م) في برنامج «هذا الأسبوع مع جورج ستيفانوبولوس» (This Week with George Stephanopoulos) على قناة (ABC)، عن تصوّره المرن للممارسة في التعديل الأول: «لا أؤمن بأمريكا يكون فيها الفصل بين الكنيسة والدولة تاماً. إنّ فكرة حرمان الكنيسة من أيّ تأثير أو مشاركة في عمل الدولة تتناقض تماماً مع رؤية وأهداف بلادنا. هذا هو التعديل الأول. يتحدث التعديل الأول عن الممارسة الحرة للدين». ثمّ انتقل سانتوروم إلى التعبير عن اشمئزازه الغريزي من أيّ شخص يمنع رجال الدين من دخول الميدان العام. لمَّع سانتوروم الخطاب الشهير لمرشح الرئاسة جون ف. كينيدي (John. F. Kennedy)، الذي ألقاه عام (1960م)، أمام جمعية رجال الدين في هيوستن الكبرى (Greater Houston Ministerial Association) عندما جعل منه اللحظة الفارقة الأولى في هذا الإبعاد القسري للدين من الحياة العامة ككلّ؛ إذ قال: «إن القول بأن ليس لأصحاب العقيدة دور يذكر في المجال العام يجعلك فعلاً تتقيّأ. أيّ بلد هذا الذي نسمع فيه أنّ غير المؤمنين (المتدينين) فقط يستطيعون دخول الميدان العام، ويدافعون عن قضاياهم؟».

هذا -ومعذرة على التلاعب بالكلمات- بالأحرى خطأ جسيم في قراءة (فهم) ما قاله كينيدي (Kennedy) في الحقيقة. لكن ما يهُمّني هنا هو شيئان: أولاً الطريقة التي قلص بها سانتوروم الميدان العام والدولة دون عناء، وثانياً

تفضيل الممارسة الحرة على الاجتثاث والرفع من شأنها حتى تصبح النبض الحي للحرية الدينية. يرخص التقليل من شأن الاجتثاث -إن لم نقل الإنكار الصريح- للمبالغة في زعم سانتوروم أنّ الدولة لا تستطيع وضع أيّ حدود لمدى تدخل «الكنيسة» في أعمالها الخاصة. لا شك في أنّ كلام سانتوروم كان متفائلاً وجميلاً، لكن تحليله والاستياء الذي نمّ عنه يتقاسمهما عدد كبير من المسيحيين الإنجيليين، وعدد متزايد من المسيحيين المحافظين.

المسيحيون المحافظون، والإنجيليون، والأساقفة الكاثوليك الأمريكان هم من يقف، في السنوات الأخيرة، وبشكل حصري تقريباً، وراء زعم أنّ الحرية الدينية محاصرة في الولايات المتحدة. كما تلاحظ إليزابث أ. كاستلي (Elizabeth A. Castelli) في هذا الجزء، يبحث هؤلاء الفاعلون الكاثوليك المحافظون عن موقع للنقاشات الدينية في الجدل العام (أمر لا يمكن الاعتراض عليه، في الظاهر، ولا يتنافى مع الدستور)، لكن سوف يحدّ من مجال ما يُعدّ من الدين بالنسبة إلى من يشاركهم نظرتهم الأخلاقية الخاصة حتى عندما يضعون حججهم الدينية الخاصة خارج النقد والنقاش. لا يَدَعُ هذا التقليص في الدين إلى النُّسخ الأكثر محافظة للمسيحية، وتقليص الحرية الدينية إلى حرية بعض المسيحيين (التحالف التاريخي غير المنتظر بين الإنجيليين والكاثوليك، الذي أشار إليه صموئيل موين (Samuel Moyn) في هذا الجزء)، مجالاً لتنوع وجهات النظر بين المسيحيين؛ أما عن التزامات ذلك العدد الهائل من الأمريكان المتدينين من غير المسيحيين، والعديد من الأمريكان الذين لا دين لهم، فحدّث ولا حرج. ألا يتمتعون هم أيضاً بالحرية الدينية؟

كما أثبتُّ بمعية جانيت ر. جاكوبسن (Jakobsen Janet R.) في كتاب (**عشق الخطيئة: تنظيم الحياة الجنسية وحدود التسامح الديني**) (Love the Sin: Sexual Regulation and The Limits of Religious Tolerance)، أنّ الطريقة، التي ننظر بها إلى عنصري الحرية الدينية في التعديل الأول،

الاجتثاث والممارسة الحرة، كعنصرين منفصلين أو كعنصرين متكاملين، يهيكل كلّ منهما الآخر، لها أهميّة كبرى في فرص تحقيق ديمقراطية ناجحة وحرية دينية ذات معنى. نرى -مع أننا نكاد نكون غير نموذجيين في تعاملنا مع القانون- أنّ الاجتثاث هو الشرط المنظم للممارسة الحرة؛ وإلا فقد يكتشف الذين يدينون بدين مختلف أو لا دين لهم أن ليس فقط حياتهم أقلّ قيمة من حياة الذين ينتمون إلى الديانة المسيطرة وغير مرغوب فيها، بل ربما يكتشفون كذلك أنهم في مرتبة قانونية متدنية (أقل).

كثيراً ما نرى سانتوروم (Santorum) يعيد تشغيل البلقنة (التقسيم) ذاتها في الجدل السياسي العام حول معنى الحرية الدينية: يركن أنصار المزيد من الدين في الحياة العامة الأمريكية وفي الحكومة (دعنا نوضح أكثر، هم لا يناصرون أيّ دين كان، بل يناصرون فئات مسيحية بعينها) إلى عنصر الممارسة الحرة، ويقلّلون من أهمية الاجتثاث. في المقابل، يؤكّد العديد من العلمانيين (ولكن ليس جميعهم، دون شك) على الفصل التام بين الكنيسة والدولة، ويقللون من شأن الممارسة الحرة.

من حيث المبدأ، على الأقل، لا يحتاج ظهور الدين في الأماكن العامة، أو استعمال لغة الدين أو الحجج الدينية في الجدل العام، إلى أن نساويه بتعزيز الدولة لأيّ دين كان، ولا حتى ينبغي أن يؤدي إلى الهيمنة الدينية. «هذا نظرياً، لكن كيف يتمّ ذلك عملياً؟». هذا السطر الذي أفضل من كتاب (**الكمال المحدود: أو أزهار التطور**) (Utopia Limited: or the Flowers of Progress) لسوليفان، ليس على ما يرام كما صادف. يعود ذلك الى أنّ الحياة العامة في الولايات المتحدة تسير في ظروف تسيطر فيها المسيحية. أحياناً تطفو ممارسات واستحقاقات مسيحية معيّنة لها طابع ديني واضح، وأحياناً أخرى تمرّ كعلمانية، وتكون النتيجة وضعاً أسميته أنا وجاكوبسن، في مكان آخر، «العلمانية المسيحية».

الجمهور (الشعب) نفسه (بوصفه مثلاً أعلى) والفضاءات العامة (في

صيغة الجمع)، مهيَّؤون مسبقاً لتصديق فرضيات مسيحية ومطالبات بالقيم كجزء لا يتجزأ من الحياة العامة وطابع وطني. قد يصعب في هذا السياق على غير المسيحيين، الذين لا دين لهم، أن يقاطعوا المتحدثين الذين لا يتوقفون عن الكلام. زيادة على ذلك، يمكن أن تقبل الدولة هذه الفرضيات كأخلاق كونية ونظام مدني من منظور علماني، كما رأينا في العديد من قوانين الدول التي تحظر الزواج المثلي، وتحدّ من الحق في الإجهاض. إنّ تزايد فرص المساواة في الزواج للأزواج المثليين في الولايات المتحدة لا يقوّض، بأيّ حال من الأحوال، الادعاء المذكور أعلاه. على العكس، لا يمكن فصل النجاح السريع نسبياً لحركة المساواة في الزواج عن ظاهرة تتزامن معها: المعارضة المستمرّة والمتصلبة للتشريع للإجهاض. في الحقيقة يدعو كلٌّ من هذين التيارين اللذين يبدو في البداية أنّهما يسيران في اتجاهين متقابلين (أحدهما يدعو إلى التحرّر في ما يخصّ الجنس، والآخر له نزعة محافظة)، إلى مسؤولية مسيحية علمانية في الأمور الجنسية لها تبعات إثنية (عرقية) عميقة مصنّفة ولها طابع جنساني. تريد أن تتزوج؟ لك ذلك. ترغب أو تحتاج إلى إجهاض؟ ليس بهذه السرعة (تمهل). يذكرنا الإجهاض بصور عنصرية ومصنفة لنشاط جنسي للمرأة خارج عن السيطرة. الحمل غير المرغوب فيه أو غير المخطط له، وهو ما يحدث لأسباب كثيرة -منها خللٌ في موانع الحمل، أو فشل في تثقيف الشباب حول موانع الحمل- يُقدّم مرة أخرى كفشل المرأة في ضبط النفس وخلل في الآداب (الجنسية). ما كان فوكو (Foucault) ليكون مصيباً أكثر ممّا كان في تكهّنه هذا التقاربَ بين الأخلاق المسيحية والأخلاق العلمانية.

على الرغم من أنّ العديد من الليبراليين والعلمانيين التقدميين كانوا يتمنون، وحتى يتوقعون، أن يبشر فوز أوباما، سنة (2008م)، بنهاية دور الدين في النقاشات العامة والقرارات السياسية، لم يتحقّق هذا الحلم. في مستوى أول، كان الأمل أن ينتهي تأثير الدين التقليدي (المذاهب المسيحية

المحافظة حقاً) في المخططات السياسية وفي المسائل المتعلقة بالحياة الجنسية بشكل خاص. كان كذلك للعديد من العلمانيين رغبةٌ في محو أيّ أثر للدين في المجال العام في الولايات المتحدة كما لو كان الدين سُمَّاً هم بحاجة إلى، أو حتى من حقهم، الحماية منه. هذا أيضاً يُبيّن بشكلٍ مبتذل فهماً لمجال الحرية الدينية ومقاييس العمل الديمقراطي الناجح. الديمقراطية ليست دائماً على ما يرام. يصطدم بعضنا ببعض في الحياة اليومية، وربّما ننزعج من اختلافات لا نستوعبها أو نفهمها. هذا أحد الأسباب: لماذا نحتاج إلى المحاكم لحماية حقوق وحريات الأقليات المكروهة: حتى لا تتحوّل هذه الصدامات إلى عنفٍ واضح أو إقصاء رسمي (مُقنّن). مواجهة الاختلافات بما فيها الاختلاف في الأخلاق، ليس استيلاء عدوانياً ولا انتزاعاً ولا حتى حالة تلقين عقائدي (أو استمالة)؛ سواء كان تلقين قيم دينية أو علمانية. (نظراً لتشابك القيم المسيحية والقيم العلمانية في الولايات المتحدة، يحتاج حرف العطف «أو» في الجملة السابقة بدوره إلى التأكيد).

عندما أستعمل الكلمة (المثقلة بالمعاني) «تلقين»، أستند إلى عدد كبير من النقاشات الحادة حول التعليم العالي، وبالخصوص زعم أنّ الجامعات يسيطر عليها الليبراليون، وتلقّن طلبتها القيم العلمانية؛ ومن ثم تقطعهم من عائلاتهم الأصلية. (فعلاً، قدم مثل هذا الادعاء ريك سانتوروم (Rick Santorum) في الحوار نفسه الذي أعلن فيه عن شعوره بالغثيان عندما يكون الحديث عن الفصل بين الكنيسة والدولة).

كان لكلمة «تلقين» أيضاً ظهور غريب في قضية إيفرسون (Everson)، قضية تعويض (سداد) تكاليف نقل التلاميذ بالباص إلى مدارس عمومية أو كاثوليكية تكفّلت به بلدة إيونغ نيو جرسي (Ewing NJ)، وتمّ صرفه للأولياء. شكّك دافع ضرائب محلي في دستورية دفع أموال لأولياء تلاميذ في مدرسة أبرشية، وادعى أنه ترسيخ للدين يتنافى مع الدستور. رأت المحكمة في قرار اتخذ بالأغلبية (4-5) أنّ استعمالاً من هذا النوع للأموال العامة لا يرسخ

الدين في الولاية بشكل غير دستوري. من المذهل أن يتفق حتى المعترضون الأربعة مع منطق القرار الأغلبي للقاضي هوغو بلاك (Hugo Black)، الذي دافع بقوة عن «جدار الفصل» بين الكنيسة والدولة الشهير لتوماس جيفرسون (Thomas Jefferson). فعلاً كانت كلمات قاضي المحكمة العليا بلاك الصريحة المعبّرة عن تصوّره للاجتثاث كلماتٍ يمكن أن يخطّها أيّ من المعارضين الأربعة؛ إذ كتب القاضي بلاك نيابة عن الأعضاء الخمسة الذين كونوا الأغلبية.

> إنّ فقرة تأسيس الدين من التعديل الأول تعني على الأقل، ما يأتي: لا الولاية ولا الحكومة الفيدرالية تستطيع إنشاء كنيسة، ولا تستطيع تمرير قانون يساعد ديانة، أو يساعد كلّ الديانات، أو أن تفضل ديانة على أخرى. ولا تستطيع إرغام أو التأثير على أيّ إنسان ليذهب إلى الكنيسة أو يهجرها دون رضاه، أو أن ترغمه على المجاهرة بالعقيدة (التدين)، أو عدم اعتناق أيّ دين. لا يمكن معاقبة أيّ شخص من أجل الاعتزاز بأيّ دين أو المجاهرة بمعتقداته أو إنكار للدين أو من أجل الذهاب إلى الكنيسة أو عدمه. لا يمكن فرض أيّ ضريبة، كبيرة كانت أو صغيرة، لتشجيع أيّ نشاط ديني أو مؤسسة دينية مهما كان الاسم الذي يطلق عليها، أو مهما كان الشكل الذي قد تتبناه لتعليم أو ممارسة الدين. لا الولاية ولا الحكومة الفيدرالية تستطيع، جهراً أو خفية، المشاركة في شؤون أيّ منظمة أو طائفة دينية والعكس بالعكس. كما قال جيفرسون (Jefferson)، الفقرة التي تحظر ترسيخ الدين كانت ترمي إلى إقامة «جدار يفصل بين الكنيسة والدولة».

أناقش باستمرار قضية ايفرسون في محاضرة «الدين، والجنس، والحياة العامة في أمريكا»، التي أعطيها لطلبة المرحلة الجامعية الأولى. ألخص المسائل الجوهرية الخلافية في هذه القضية، أخبر طلبتي أن القرار اتخذ بالأغلبية، ثمّ أريهم المقطع (السابق) من القرار. على ضوء هذا المقطع (الأرجواني) المملّ أطلب منهم ماذا كان رأي المحكمة بحسب اعتقادهم. حتماً كانوا يعتقدون أنّ المحكمة كانت ضدّ التمويل العمومي للنقل إلى المدارس الكاثوليكية.

مثل طلبتي، أقاسم القضاة المعترضين حيرتهم كيف أوشكت الأغلبية أن تفتح ثغرة بحجم باص في «جدار الفصل» المشهور دون ملاحظة التناقض. لكنّ الدرس الأكبر يذهب أبعد من مد طلبتي بدرس (دورة دراسية سريعة) في فقه التعديل الأول (101): إنه التذكير بأن مقاسمة (تقاسم) المبادئ العامة -«الجدار الفاصل» في هذه الحالة- ما زال لا يخبرنا عن كيفية التطبيق خاصة على أرضية فوضوية (غير مرتبة) مثل الدين. إضافة إلى ذلك، يبدو أنّ الجدار الموصوف في اعتراض القاضي روبرت هـ. جاكسون (Robert H.Jackson) يدعو إلى إعادة تحصين مفاهيم بروتستانتية مهيمنة للكيفية التي يجب أن تظهر عليها العلمانية، وكيف نشعر بها في الممارسة. تمّت الدعوة عبر مقارنة مذهلة (رائعة) بين التأكيد الكاثوليكي على التعليم كاستمالة (استقطاب) إلى العقيدة -حسناً، ماذا بالضبط؟- وبين تأكيد علماني، بروتستانتي أو تأكيد هجين (بروتستانتي علماني) على الحياد وقيمة "اختيار" الكهل الراشد. كتب القاضي جاكسون:

> لا مبالغة في القول: إنّ مجمل الخلاف التاريخي بين الكنيسة الكاثوليكية وغير الكاثوليك في السياسة العلمانية (المادية) يتمحور حول السياسة التعليمية لكلّ منهما. الكنيسة الرومانية... لا تدع (تترك) الفرد يتعلم ديناً عن طريق المصادفة؛ إنها تعتمد التلقين المبكر الذي يرسخ

العقيدة ونظام الكنيسة اعتماداً على كلام أشخاص كرسوا حياتهم لهذه المهمة والاقتداء بهم.

مدرستنا العمومية، إن لم تكن نتاج البروتستانتية، فهي، على الأقل، أكثر تناغماً معها منها مع الثقافة (التقاليد) الكاثوليكية ومخططها القيمي. إنّه تطور جديد نسبياً... يقوم على... فرضية أنّ التعليم العلماني يقبل الفصل عن كل تعليم ديني حتى يتسنى للمدرسة تلقين كل المعرفة الدنيوية الضرورية مع المحافظة على حياد نبيل ورفيع تجاه الدين. يُفترض أن يصبح الفرد بعد اكتسابه العلم الدنيوي أقدر على اختيار دينه. هل هذا النوع من الانفصام ممكن، وإن كان ممكناً فهل هو معقول، هذه أسئلة لا أرى من الضروري الإجابة عنها.

ربّما يستطيع جني التعليم، الذي أستحضره في هذا المقطع، أن يكشف عن «تطلعاته الرومانسية» -مقتبس من كلام وينيفرد سوليفان (Winnifred Sullivan)- إلى ثقافة علمانية موحدة. في حين يوحي ربط العدالة بين ما ليس بروتستانتياً تماماً و-ليس بروتستانتياً بالمرة- بأن («مدارسنا العمومية إن لم تكن نتاج البروتستانتية، فهي على الأقل أكثر اتساقاً معها»)، ترتبط هذه الثقافة العلمانية الموحدة -أو على الأقل وهم هذه الثقافة- تاريخياً وإبداعياً، كما وصفها الباحث في الدراسات الدينية روبرت أورسي (Robert Orsi) بـ«بروتستانتية مدنيّة حديثة مدجنة» مقبولة في التقاليد التعليمية الأكاديمية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

إذا كانت هذه البروتستانتية المُدجّنة بحاجة إلى أن تترافع عن نفسها داخل قاعة الدرس، فذلك لأن نموذج الشخصية الخاص بها، وتراكيب الأحاسيس، كانت لبنات بناء التعليم العام العلماني؛ لبنات بناء بروتستانتية عَدّوها خطأ جدران فصل. شكك نمو التعددية الدينية في الولايات المتحدة،

بما فيها التعددية داخل البروتستانت، في فرضيات القاضي جاكسون سارية المفعول. أظنّ أنّ قضاة المحكمة العليا، الذين مثلوا الأغلبية في قضية إيفرسون، لم يتنبؤوا تماماً بالمشهد الهمجي المعاصر للتعددية الدينية في أمريكا.

إنما هناك ارتباطات (صلات) أخرى مهمة مع بحث «العالم الذي خلقه سميث» «The Worldthat Smith Made» لسوليفان، وبحث «الحرية الدينية في قفص التنوير» «Religious «Freedom in the Panopticon of Enlightenment Rationality» لـPeter Danchin تجد السلطات الدينية اليوم نفسها في موقف مضحك (مثير للسخرية) فهي تناشد الدولة العلمانية أن تفرض معتقدات طائفية. في عام (2011م) رأت المحكمة العليا، بعد النظر في قضية هوسانا-تابور ضد لجنة تكافؤ فرص التشغيل (Hosanna-Tabor v. EEOC)، بالإجماع، أنّ «استثناء الكهنة» من القانون الفيدرالي ضد التمييز يحمي مدرسة لوثرية من ادعاء مُدرّسة (مُعلّمة) أنها طُردت من عملها بسبب الإعاقة. رفع (الحكم) القرار الهيئة الكنسية إلى مرتبة ذات قانونية تمتلك «ضميراً جماعياً»، بحسب تعبير القاضي روبرتس (Roberts) نيابة عن المحكمة، وتشملها حماية الحرية الدينية التي منحت سابقاً إلى أتباع الكنيسة بوصفهم أفراداً عندما يحتكمون إلى ضمائرهم.

كان المنطق الذي وراء هذا القرار، ولو أنه لم ينل ما يستحق من الدرس إلى الآن، يتفق بشكل واضح مع قرار خلافي بدرجة أكبر، اتخذ قبل عام في قضية اتحاد المواطنين ضد اللجنة الفيدرالية للانتخابات (Citizens United v. Federal Election Commission)، عندما قضت محكمة بالأغلبية أن حماية التعديل الأول للخطب السياسية تمتد لتشمل النفقات المادية للمؤسسات. تتحد قضية اتحاد المواطنين (Citizens United) وقضية هوسانا لتحذّر من المناظرات القانونية التي يقوم بها هوبي لوبي (Hobby Lobby)، وشركات مسيحية خاصة أخرى من أجل استثناء من أمر موانع الحمل الوارد في قانون

الرعاية الميسرة (ACA). قُدمت، إلى الآن، أكثر من ستين دعوى قضائية ضد قانون (ACA) من طرف هيئات دينية خاصة تؤكّد أنّ مجرد مطالبتها بتوفير تغطية مصاريف منع الحمل لموظفيها (عمالها) يتنافى مع ضمير الشركة. بلغت أشهر هذه الدعاوى هوبي لوبي ضد سيبليوس (Hobby Lobby v. Sebelius) المحكمة العليا عام (2014م). في الوقت الذي يجد فيه هذا المقال طريقه إلى المطبعة، لا يزال حكم المحكمة معلقاً.

إنّ مناشدة الضمير وبلورته تتنقلان بسلاسة بين سياقين: ديني وعلماني. تعلقت قضية هوسانا-تابور بمدرسة طائفية خاصة. لكن أحد مختبرات الصراع، بين الآداب العامة (الانضباط العام) والتمرد (المعارضة) الفردي، المستمرة والحاسمة، سوف يكون قاعات الدرس في المدارس العمومية. المهمة (اخترت هذه الكلمة بعد تفكير عميق) التي أسندها القاضي جاكسون إلى قاعة التدريس العمومي العلماني في قضية إيفرسون، ليست، وما كانت أبداً، خالية من هيمنة الدين. على الذين يشعرون بالقلق، من بيننا، إزاء الهجوم على التعليم العمومي، بالخصم من الميزانية وصولاً إلى التسييس التقليدي للمقررات (البرامج التعليمية) أن يتذكروا قصص هيمنة بعينها، القصص التي تجعلنا نتمسك بموقفنا باسم الحرية الدينية وحرية التعبير التي كفلها التعديل الأول.

مراجع مختارة:

- Eastland, Terry. Ed, Religious Liberty in the Supreme Court, The Cases That Define the Debate Over Church and State, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Jacobsen, Janet R. and Ann Pellegrini., Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance. 2nd ed. Boston: Beacon Press, 2004.
- Jacobsen, Janet R., and Ann Pellegrini, eds. Secularisms, Durham, NC: Duke University Press, 2008.

- Orsi, Robert, Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them; Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- Pellegrini, Ann., "Feeling Secular", Women and Performance19, no.2 (July 2009): 205-18.



القسم الرابع

الحرية

مقدمة

Saba Mahmood

تعرض المقالات في هذا القسم العقبات المتصلة بتعريف مفهومي الحرية والدين المحفوظين في الحرية الدينية. يمثل المقال الأول للمُنظَرة السياسية سيسيل لابورد (Cecile Laborde) أساس هذا التأمل. تسأل المُنظرة عمّا إذا كان من الممكن التخلي عن منح الدين منزلة خاصة في الحق في الحرية الدينية. هل يمكن توسيع (تمطيط) العقائد من النوع الذي تشمله الحماية الموسعة للدولة، ولها طلبات قد تستوعبها الدولة في حدود معقولة؟ كيف سيتم تعريف جوهر ومجال مثل هذه العقائد معيارياً ونظرياً لتشملها الحماية القانونية؟ تجادل لابورد ضد المقترح الأخير لتشارلز تايلور (Charles Taylor) وجوسلين ماكلور (Jocelyne Maclure)، مادام الضمير (هو) الموقع المناسب للدين الحديث، نتفهم توسيع حماية الدولة لتشتمل على العقائد الراسخة التي لها جاذبية أخلاقية مماثلة. ترى لابورد أنّ هذا الحل يسبب مشكلات؛ لأنه يفضل الضمير و/أو المعتقد على الممارسات والأشكال الجماعية للحياة، التي قد تجلب الفرد مثلما تجلبه القناعات المترسخة. مع ذلك تتعاطف لابورد مع جعل الحق في الحرية الدينية أرحب (أوسع) معيارياً حتى يستوعب طائفة من المعتقدات والممارسات غير الدينية.

يوضح عدد من المقالات في هذا القسم التحديات النظرية (المفاهيمية)

والعلمية التي يواجهها هذا المشروع. السؤال الأول الذي تطرحه هذه المقالات هو: مَن يقرّر أيّ نوع من المعتقدات جدير بحماية الدولة؟ من الواضح أنّ الدولة وآلتها القضائية سوف تختار في النهاية عقائد بعينها تراها جديرة بالحماية بينما تستبعد أخرى، لكن هل ستقيم عقائد الأغلبيات والأقليات بالعدل بموجب هذا الترتيب؟ يبدو أن فكرة أنّ الحق يحمي الأفراد ومعتقداتهم، وليس الجماعات أو التقاليد، تنقذنا من هذا الموقف الصعب. لكنّ عدداً آخر من المقالات يثير الشكوك حول هذه الإمكانية بالإشارة إلى التحيّز الهيكلي المترسخ في قوانين وسياسات الدولة الحديثة لعادات وتقاليد الأغلبية التي تُعدّ لب (قلب) الهوية والثقافة الوطنية. ليس هذا مجرد انحياز تتميز به بعض القوميات دون أخرى؛ لأن مفهوم الدولة القومية نفسه يفضل بالضرورة عقائد وممارسات وثقافة الأغلبية عندما يزعم أنه يمثل «الشعب». يتناول نوح سليمان (Noah Salomon) هذا الموضوع في سياق دولة جنوب السودان، التي أنشِئت حديثاً (2011م)، حيث ترمز المسيحية للثقافة الوطنية، وتحجب الأقليات الدينية الأخرى بما فيها التقاليد الروحانية الأفريقية والإسلامية. محاولة الحكومة، كذلك، تصنيف العامة بحسب انتماءاتهم العقائدية، تغلق الحدود الدينية، وتقويها في بلد ينتمي فيه السكان إلى عدد هائل من العقائد، وتمتد ممارساتهم الدينية عبر التقاليد. في بلد مثل جنوب السودان، الذي نشأ إثر حرب أهلية توصف بأنّها دينية، يمثل هذا المشروع، الذي يرمي إلى خدمة مصلحة الدولة، تحديات للسلم في المستقبل كما بيَّنت الأحداث الأخيرة.

يلفت مقال ميشيل لامبك (Michael Lambek) الانتباه إلى مشكلة من نوع آخر. أثبت لامبك، استناداً إلى أبحاثه التي استمرت لعقود في مدغشقر، أنّ بعض العقائد الدينية (عقائد بعينها) تتفق أكثر من غيرها مع منطق الدولة السياسي وحساباتها. هناك، كما يقول لامبك، مجموعة من طرق التدين في مدغشقر لا تعترف بالحدود الفاصلة بين التقاليد العقائدية، وتفلت كذلك من

منطق العقيدة والضمير الذي يتّخذ من الفرد مركزاً له. ما هي أشكال العنف المعرفي المترتبة على تفضيل مفهوم الفردية عندما لا يتركز الإحساس بالذات داخل الضمير الذي يستطيع المطالبة بحماية الدولة، بل يتخندق في شخصيات الأجداد الأموات منهم والأحياء؟ هل نستطيع توسيع حماية الدولة لتشتمل على ممارسات تخرج عن مفهوم «العقيدة» وأي مفهوم واضح للالتزام الأخلاقي؟ كيف سيُمكّن توسيع تغطية حماية الدولة لمثل هذه الممارسات من إعادتها إلى وضعها الطبيعي، ويحولها إلى نمط وحيد للدين؟ ألا يدنس مثل هذا القول الحرية التي يسعى الحق في الحرية جاهداً لتوسيعها وتأمينها؟

ربما نستطيع الرد بالقول إنه، في سياق التجانس الكبير الذي يوجد في الديمقراطيات الليبرالية الغربية، حيث يكثر الحديث عن المعتقد والفردية والضمير، من الأهمية بمكان توسيع نطاق الدولة حتى تحمي طائفة من المعتقدات والممارسات المشابهة للممارسات الدينية. يرتكز هذا الرد على فرضية إمكانية أن تكون الدولة الليبرالية الحديثة حكماً محايداً بين أنظمة معتقدات متنافسة مهمته تطبيق هذا الحياد بحكمة وعقل. إذا نظرنا من هذه الزاوية نجد أنّ معظم الديمقراطيات الغربية الحديثة ليست محايدة بما يكفي، لكن إمكانية أن تصبح كذلك واردة إذا تمّ توسيع مجال العقائد التي تقع تحت حمايتها. يشكّك علي أغراما (Ali Agrama)، في هذا المجلد، في هذا التشخيص وهذه الوصفة. يرى أغراما أنه يترتب على المسار، الذي اختارته الدولة لتقرّر ما إذا كانت عقيدة ما (دينية أو غير دينية) تستحقّ الحماية، مجموعة من المقاييس أهمّها قدرة الدولة على التمييز بين العقيدة الصادقة والعقيدة التي تُستعمل وسيلةً للحصول على مكسب مادي. يعتمد هذا الفصل على التفريق بين عالم النفوذ المادي وعالم الإيمان؛ والدولة ملزمة بتوضيح هذا التفريق من خلال التحقيق والتدخل واستكشاف المجال الخاص الذي يُفترض أن تحميه. يجادل أغراما كذلك بأنّ الأقليات -طالما يجب على الدولة القومية أن تحدد قائمة مبدئية لقيم يتم حولها التوافق القومي- ستظل،

من حيث الحساسيات والعقائد والممارسات، على خلاف مع ثقافة الأغلبية التي تحدّد هذه القيم. وهكذا تكون قيم الأقلية في أيّ نظام سياسي خاضعة لتأويل الريبة (الاشتباه)، ويظلّ السؤال حول صدق العقيدة أو غائيّتها دون إجابة. ليس هذا نتاج فشل الدولة في أن تكون محايدة بشكل كافٍ تجاه معتقدات مواطنيها كما يقول أغراما في الختام، بل هو «جزء متأصل في المبادئ الأساسية التاريخية للعلمانية وتبعاتها».

يقدّم مقال ماثيس بيلكمانز (Mathijs Pelkmans) المسألة من زاوية مختلفة. ورثت الجمهوريات السوفييتية سابقاً في آسيا الوسطى نظام دولة علمانياً يختلف عن النمط السائد في المجتمعات الرأسمالية الليبرالية. عقب سقوط الاتحاد السوفييتي، وتبني حوكمة ليبرالية، وقعت مراجعة النموذج القديم للعلاقة بين الدين والدولة في جمهوريات آسيا الوسطى. يبيّن مقال بيلكمانز كيف أنّ ما حدث ليس مجرد مسألة تبنِّي مبدأ، ولكن يتعلق بطائفة من الاهتمامات السياسية الوصولية والجيو-سياسية، التي تحدّد أيّ الأديان محميّاً، وأيّها يُعدّ مشكوكاً فيه، وأيّها يحظى برعاية خاصة من أجل خلق كيان سياسي ليبرالي جديد. نحن مطالبون، مرةً أخرى، بتوجيه النظر إلى الظروف (العملية) والمؤسسات والتفاهمات السياسية التي يُمارس في سياقها الحق، ويحدد المعنى الجوهري للحق ومجاله.

يتساءل المقال الأخير من هذا القسم لصاحبته ويندي براون (Wendy Brown)، بشكل استفزازي، عن إمكانيّة أن تجمع الحرية الدينية بين الأضداد (الشيء ونقيضه). تجيب براون عن هذا السؤال جزئياً بالإشارة إلى مفهومين متنافسين «للحرية» في الفكر العلماني الليبرالي لا يستقيم أيّ منهما عندما يدرج في خانة الحرية الدينية. كما تشير براون إلى أنّ الحق في الحرية الدينية ينبني على فرضيّة أنّ الدين هو (أو يجب أن يكون) مسألة خاصة محفوظة في ضمير الفرد الذي يصلّي لربّه كيفما يأمره إيمانه. يقول المنطق العام إنّه عندما يصبح الدين خاصاً يمكن أن يكون المجال السياسي في مأمن من طلباته.

لكنْ، كما تتساءل براون، ما دامت العقيدة الدينية تتطلب أن «يخضع» الفرد للسلطة الإلهية، فماذا يحدث عندما تتعارض الفروض الإلهية مع النظام السياسي الحاكم؟ ماذا يحدث عندما يطلب الضمير من صاحبه التصدي لطلبات الدولة الظالمة، أو عندما تنصّ العقيدة الدينية للفرد على مخالفة الأمر العلماني القاضي بإبقاء الدين بعيداً عن السياسة؟ ماذا يحدث عندما تصبح طاعة حكم الله مؤسساً لسيادة الفرد (على نفسه) جوهر الحرية في الليبرالية؟ استناداً إلى أبحاث وجهين أيقونيين في تاريخ الفكر السياسي الليبرالي (سقراط ومارتن لوثر كينغ) تشكك براون (Brown) في الفصل الصريح بين شخصنة الضمير وعمومية العمل السياسي، الذي يفترضه مفهوم الحرية الدينية. تفرض براون فكرة أنّ الحرية -مهما كان تعريفها- لا تتناقض بالضرورة مع الخضوع (كما قد يراها جون ستوارت مل John Stuart Mill، مثلاً)، ولكن تخضع لأشكال متعددة للسلطة سواء كانت سلطة الرب، أم سلطة الدولة، أم العقل، أم النفس، أم الحق أو العدالة.

إجمالاً (خلاصة القول) يصرّ المساهمون في هذا القسم حول الحرية على إظهار ما يترتّب على «الحرية» نظرياً وعملياً وسياسياً ودينياً عندما نستحضر الحق في الحرية الدينية.



الفصل الثاني والعشرون

حماية حرية الدين في زمن العلمانية

Cécile Laborde

أودّ أن أبدأ بمفارقة. لم تعد العقيدة الدينية في العصر العلماني، كما بيّن تشارلز تايلور (Charles Taylor) بإسهاب، تُنظّم (تُهيكل) الخيال الاجتماعي، وأصبحت بدلاً من ذلك خياراً؛ احتمالاً من بين احتمالات أخرى، وأسلوباً من الأساليب المتّبعة لإعطاء معنى للحياة. يتميّز الزمن العلماني، إذاً، بالتعددية -تعددية لا رجوع فيها ولا تقبل الانتقاص- في المعتقدات والقيم والالتزامات. مع ذلك نعطي -العلمانيين المعاصرين- الحريةَ الدينيةَ، التي نقدمها اصطلاحاً كحقّ ليبرالي أصيل، أولويةً خاصة. إذاً، هذه هي المفارقة: كيف (ولماذا) نحمي الحرية الدينية في زمن لم يعد فيه الدين شيئاً مميزاً؟

إليكم الحل المقبول لهذه المفارقة. ربما نستطيع إجمالاً القول: إنّ الحرية الدينية فرع من مجموعة كبيرة من الحريات؛ لذلك بدلاً من اعتبار الدين نفسه خيراً من نوع خاص، نقول: إنّ الدين واحد من السبل التي يتبعها الفرد في بحثه عمّا فيه خير له شخصياً. إنّ مُمارسة الحرية الدينية شكل من أشكال ممارسة حرة أكثر شمولية - حرية الأخلاق. لنسمِّ هذا حلاً يقوم على المساواة للمفارقة التي طرحت في البداية. لا تنكر نظرية المساواة أنّ العقيدة الدينية

مميزة ويجب احترامها وحمايتها. ما تنكره (النظرية) هو اعتبار العقيدة شيئاً مميزاً: يمكن وينبغي أن تقارن العقيدة الدينية بمعتقدات والتزامات أخرى. يُعدّ العديد من فلاسفة المساواة الليبراليين المعاصرين، بهذا المعنى، عادلين. أثبت جون راولز (John Rawls) أنّ ما تحميه الدولة الليبرالية هو قدرة الناس على تشكيل مفاهيم شاملة للخير والسعي في طلبها. يرى رونالد دووركين (Ronald Dworkin) في «الاستقلال الأخلاقي» القيمة الجوهرية التي تحميها حرية الدين؛ يحمل كتابه الأخير عنوان (**الدين دون إله**). تربط مارثا نوسبوم (Martha Nussbaum) الحرية الدينية بالبحث بضمير عن «المعنى المطلق».

تحلل إيفون شيروود (Ivone Sherwood)، في الفصل الثاني من هذا المجلد، المقارنة المشحونة والخطيرة لخانة (فئة) الدين بـ«العقيدة» العلمانية المهمة والقوية أيضاً. في الفصل الخامس والعشرين (25) ينتقد حسين علي أغراما نظريّة حياد الدولة تجاه المعتقدات الدينية وغير الدينية لصاحبها تايلور. أنا أيضاً سوف أركّز على نسخة تايلور من مقاربة المساواة: المقاربة التي قدّمها برفقة جوسلين ماكلور (Jocelyne Maclure) في كتابهما (**العلمانية وحرية الضمير**) (Secularism and Freedom of Conscience) (النسخة الأصلية باللغة الفرنسية (Laïcité et liberté de conscience). قدّم تايلور وماكلور في هذا الكتاب النظرية الخاصة بهما للحرية الدينية المبنية على المساواة والشاملة بشكل جذري: يجادلان بأنّ كلّ «الالتزامات التي لها معنى» تجب حمايتها على الأسس نفسها التي تنبني عليها حماية الالتزام الديني. لا يخلو المجلد من الروعة كذلك عندما يُقرأ بوصفه بياناً حول نظرية تايلور السياسية؛ رفيق معياري لتشخيص تاريخي وإبستمولوجي وفلسفي للوضع الراهن الذي نقرأ عنه في **العصر العلماني** و**مصادر الذات** (Sourcesof the Self) و(The Secular Age).

بكلّ صراحة ووضوح أتفق مع تايلور وماكلور في أن المساواة المعيارية هي الرد الصحيح (المناسب) من الناحية الأخلاقية على التعددية الأخلاقية

العميقة التي ميزت العصر العلماني. مع ذلك سأقترح ما يأتي: على غرار فلاسفة المساواة الآخرين، استخف تايلور وماكلور بالتوترات العميقة التي تعاني منها نظريات المساواة في الحرية الدينية. ماذا يعني تحديداً أن نعامل (نتعامل مع) المفاهيم الدينية وغير الدينية بالطريقة نفسها؟ بموجب ماذا وجب تشبيه (مقارنة) الالتزامات وأسلوب الحياة غير الدينية بالمعتقدات والممارسات الدينية؟ المساواة مغرية، لكن إلى متى ستستمر صلاحية المساواة؟ المساواة في ماذا؟

عندما يحاول فلاسفة المساواة الإجابة عن هذه الأسئلة يجدون (أنفسهم) أنه لا مفر لهم من استعمال تقييمات من النوع الذي يرغبون في تجنّبه: الأحكام التقييمية التي يصدرونها في شأن بعض المعتقدات وأنماط العيش والأذواق. بعبارة أخرى لا يستطيعون، بكل بساطة، الاستنجاد بمبدأ الحياد بين مفاهيم الخير؛ لذا يجب (عليهم) تحديد أيّ المفاهيم، من بين المفاهيم غير الدينية، يستحق أن يعامل كما تعامل المفاهيم الدينية، ومن ثَمَّ عليهم تحديد مقياس يعتمدونه لتحديد ما يستحق التبجيل والحماية في نظام عقائد والتزامات بعينه. في النهاية يمكن القول: إن هذه التوترات تعود إلى صعوبة تحديد نظرية ليبرالية (ولو ضعيفة) للخير في زمن العلمانية؛ في عالم تعددت فيه مفاهيم الخير وأصبحت فردية وذاتية بشكل لا يقبل الاختزال. باختصار، القصة التي أودّ سردها هي أيضاً قصة على طريقة تايلور؛ لأنّها، مثل عمله الأول، تثير أسئلة حول الحياد الليبرالي تجاه الخير.

لأنهما يكتبان في سياق الجدل في كندا حول الاستيعاب المعقول، بدأ تايلور وماكلور بالدفاع عن فكرة حق أفراد الأقليات الدينية، على أساس عدم التمييز، في أن يحظوا بالفرص نفسها لممارسة دياناتهم تماماً مثل أتباع دين الأغلبية. ليس لديّ أيّ اعتراض على هذا الرأي، وقد ناقشت في هذا الاتجاه في كتابي حول النظام الجمهوري، ومسألة الحجاب الخلافية في فرنسا. لكن أود التركيز على النقطة الأساسية الثانية التي أثارها: أنّ مسألة

الاستيعاب المقبول تثير إشكالاً أكثر أهمية: بموجب ماذا يحق لأصحاب العقائد الدينية أن يعاملوا معاملة خاصة في المقام الأول؟ يفترض الجدل حول الاستيعاب المعقول أن أداء الشعائر الدينية جدير بالاحترام بشرط أن يكون دينياً، وأن يكون الاستيعاب الحالي للعقائد والممارسات الدينية شرعياً؛ أن يحمي خيراً أو قيمة أساسية. لكن ما هو هذا الخير أو هذه القيمة الجوهرية التي تلقى حماية من الحرية الدينية؟ من الأهمية بمكان بلورة إجابة عن هذا السؤال. حتماً، يُحمّل القانون الذين يجب عليهم احترامه أعباء، فإذا لزم تقديم تبرير لإعفاء بعض المواطنين من هذه الأعباء، يجدر بهذا التبرير أن يكون مقنعاً. لكن الجواب الشكلي البحت على أساس المساواة (الذي يساوي بين ممارسة الأغلبية وممارسة الأقلية في الأعباء لتبرير تعويض أفراد الأقلية على الأعباء الخارجية الصرفة) لن يكون كافياً. لماذا نَعدّ السلوك الديني جديراً بالحماية في المقام الأول؟

يجيب تايلور وماكلور (عن هذا السؤال) قائلين: إنّ العقيدة الدينية يجب أن ينظر إليها (من أجل الإعفاء القانوني) بوصفها مجرّد فرع من فئة معتقدات أرحب جديرة بالحماية: «المعتقدات الأخلاقية التي تهيكل الهوية الأخلاقية»؛ ما يطلق عليه اسم المعتقدات التي تعطي (الحياة) معنى الالتزامات، وتتضمن هذه المعتقدات طيفاً واسعاً من المعتقدات غير الدينية والممارسات من السلم (الأمن) العلماني إلى النظرية النباتية (التغذي على النباتات) الصديقة للبيئة وصولاً إلى واجب العناية بالمرضى الذين لا يُرجى شفاؤهم ممن نحب. إنّ مفهوم الالتزامات يُعطى معنى أرحب من المفهوم الذي يستعمله فلاسفة المساواة الآخرون. على عكس، راولز (Rawls) لا يصرّ تايلور وماكلور على الطابع «الشمولي» للمعتقدات الفردية، ويرفضان تأكيد نوسبوم (Nussbaum) «التساؤلات الوجودية التي تطرح في النهاية». كما يشيران إلى أن من سمات العصر العلماني أن تأخذ الالتزامات الأخلاقية شكل «مجموعة مرنة من القيم المختارة»، التي لا تندمج في وحدة شاملة ولا

تفهم كـ«قواعد غير مشروطة للتصرف». لكن أحياناً -أثناء فترة مرض شخص عزيز علينا مثلاً- يصبح للسعي وراء قيم جوهرية محددة أهمية قصوى، ويعطي معنى وشكلاً للحياة.

باختصار، نستطيع القول: إنّ تايلور وماكلور يأخذان تعدّد الأخلاقيات في زمن العلمانية بجدية أكثر من غيرهما من فلاسفة المساواة. يبدو أن راولز ونوسبوم يحتفظان إلى الآن بفهم ديني تقليدي للمجال (الشمولي) والمحتوى («الأسئلة النهائية الحاسمة») حول ما يُعد بمنزلة عقيدة أخلاقية علمانية من الوزن الثقيل.

استناداً إلى إعادة تأهيل «الحياة العادية» لتايلور في كتاب (**مصادر الذات**) (Sources of theSelf)، تفطن تايلور وماكلور إلى جيوب في الحياة اليومية لها عمق أخلاقي؛ في اللقاء المفاجئ مع الفناء، وعند وفاة شخص نحبه، أو في قناعات النباتيين أصدقاء البيئة العميقة، إن تناول اللحم خطأ. يفضل تايلور وماكلور هذين المثلين. ما يجعل هذه الالتزامات ذات وزن هو أنها تسمح للفرد بأن يكون نزيهاً (منسجماً مع نفسه) في تصرفاته - تعرَّف النزاهة هنا بالتطابق (تماثل) بين تصورات الفرد لواجباته وما يقوم به فعلاً. يشترك مقدم الرعاية في الأيام الأخيرة لحياة شخص والنباتي صديق البيئة في محاولة التصرف بحسب ما يمليه الضمير. «هنا أقف، لا أستطيع فعل أيّ شيء آخر» كلمات يعتقد أنّ مارتن لوثر (Martin Luther) قد قالها. يشير تايلور وماكلور لي أن إرغام الفرد على تصرف (عمل) يتناقض مع قناعاته وضميره الحي يمثل «ضرراً معنوياً» يعادل «الضرر المادي» من النوع الذي يبرر الاستيعاب الخاص للمواطنين ذوي الإعاقة (الحاجات الخصوصية). وهكذا يستنتجان أنّ المواطنين أصحاب المعتقدات العلمانية القوية والحاسمة، التي لها معنى، يطالبون في الظاهر بالنظر في إمكانية الإعفاء من القوانين (الأحكام) التي تثقل كاهلهم. ليست المطالبة سوى ظاهرية؛ لأن هناك حدوداً للاستيعاب: حقوق الآخرين، والمصالح التي يسعى لتحقيقها

القانون، والمشقّة التي لا داعي لها، والتي يسبّبها الاستيعاب. لكن حتى وإن رفض الطالب، المهم أنّ تايلور وماكلور وسّعا كثيراً قائمة المعتقدات والالتزامات التي تُطالب بالنظر في إمكانية منحها حماية خاصة. لقد جاءا بتبرير فلسفي جديد للاستيعاب نفسه. بإيجاز، يرفض تايلور وماكلور مقاييس المضمون والمجال التي يجب أن تتوافر في العقيدة العلمانية حتى تصبح بقيمة (وزن) العقيدة الدينية التقليدية نفسها، ولكن يحتفظون بمقياس ثالث نستطيع أن نسميه مقياس الفئوية (التصنيف). يصبح للعقائد العلمانية وزن عندما تَنُصُّ على (فروض) واجبات الضمير.



إذاً، هل وجد تايلور وماكلور حلّاً للمفارقة التي انطلقتُ منها؟ هل طوّرا تعريفاً مقبولاً من منظور المساواة للمعتقدات التي لها وزن أخلاقياً، ولا يتحيّز إلى معتقدات دينية، ويحمي مع ذلك القيم الكامنة التي يعبّر عنها المثل الأعلى للحرية الدينية؟ يقع تقييمي في قسمين، في الجزء الأول ألفت الانتباه إلى قيمة عالية وحيدة لروايتهما (تقريرهما)، وهي أنها تستند، ضمنياً، إلى فكرة «التقييم الجدّي» لتايلور. وفي الثاني سوف أبدي بعض الشكوك حول جدوى هذا التصور الفردي البروتستانتي الذاتي للتقييم الجدي الذي تقوم عليه الرواية.

يذهب تايلور وماكلور إلى لبّ سمةٍ جوهرية من سمات الحرية الدينية؛ سمة نستغرب كيف أمكن أن يتجاهلها الليبراليون المعاصرون. وهي: ما قاله تايلور (في مقال لندوة سابقة) حول الحريات السلبية بصفة عامة -إنها فارغة (لا قيمة لها) دون «تقييم جدي» لما تسمح بالسعي إلى تحقيقه- ينطبق بحدّة من نوع خاص على الحرية الدينية. تعتمد الحرية الدينية، خلافاً للحريات الأكثر شمولية، كحرية الرأي والمعتقد والتجمع، على التفريق، على أسس

أخلاقية، بين الأعمال القيمة والأعمال التي لا قيمة لها، وتقوم بدور الحامي لفرع من الأولى؛ إنها حرية السعي وراء هدف محدد وعمل: إنّها تحيل على السعي وراء مفهوم للخير له لون ومحتوى وشكل بدلاً من الأدوات المستعملة في البحث عن مفهوم للخير. عندما يتعلّق الأمر بالإعفاءات والاستيعاب، الموضوع الذي نوليه كل الاهتمام في هذا المقال؛ تنتج الحرية الدينية مطالبات بالمساعدة الإيجابية في متابعة هذه الأنشطة. وهذا يعني أنّه عند البتّ في مطالبات من هذا القبيل يجب أن نقرّر أيّ مطالبة تعبّر تعبيراً صحيحاً عن القيم التي يقوم عليها المبدأ العام.

على الرغم من أنهما لا يستندان جهاراً إلى كتابات تايلور السابقة، لا يتمسك تايلور وماكلور كثيراً بضرورة القيام بـ«تقييم جدي حاسم» للقيم التي يفترض أن تحميها الحرية الدينية. وهذا يؤكد رأي تايلور القديم بأنّ الحقوق تحمي قيماً أساسية موضوعية: نهتم بالحقوق بسبب الخير الذي تحميه، والذي لا يُمكن اختزاله في حرية الاختيار. إذاً، لا يتهرب الكاتبان من السعي الواضح إلى الكمال في التقييم بوضع الالتزامات «الجوهرية» في مواجهة الالتزامات «التافهة» و«التفضيل المُجرّد» في مواجهة «القناعات الأساسية». يبدو لي أن هذا الكمال المنشود في التمييز متأصل في أي تفكير جدي في قيمة الحرية الدينية. ربّما تكون هذه الفكرة بديهية لكن الليبراليين المعاصرين، الذين تربطهم علاقة شكلية بمثل أعلى للحياد تجاه الخير، لا يزالون لا يتقبّلونها.

من سيقوم، إذاً، بالتقييم الجيد ليفرق بين الالتزامات ذات المعنى والالتزامات التافهة؟ إليكم ردّ (جواب) تايلور وماكلور القاطع: الفرد المطالب نفسُه. هنا يستبق تايلور وماكلور التهمة-التي توجّه غالباً إلى مفهوم تايلور للحرية الإيجابية- بأن فكرة التقييم الجيد قد تمنح الدولة، بشكل عشوائي، سلطة التفريق (التمييز) بين أحسن السبل وأسوئها لممارسة الحريات الخاصة. يؤكد تايلور وماكلور أنّ «القيمة الخاصة للمعتقدات الدينية

تتأتى من الدور الذي تؤديه في الحياة الأخلاقية للناس، وليس من تقييم صلاحيتها المتأصلة»؛ إنهما يدافعان عما يسميانه التصور الذاتي للحرية الدينية الذي بموجبه، لا الدولة ولا حتى السلطات الدينية، الأفراد فحسب يستطيعون تبرير أيّ المعتقدات بالتحديد تُعدّ محورية في نظرهم لمعنى الأمانة (النزاهة) الأخلاقية. يقتصر عمل القضاة على تقييم الصدق في تقديم هذه المطالب (حتى تُستبعد قدر الإمكان الطلبات التي فيها احتيال أو مبنية على حجج واهية). لكن في النهاية يشير المفهوم الذاتي للحرية إلى سيادة التقييم الشخصي الجاد.

هناك الكثير مما ينصح به في هذه الرواية التي أتعاطف معها، لكنها رواية مشحونة بالتوترات والمشاكل.

بداية (أولاً) يقلص تايلور وماكلور فعلياً الدين في الضمير، ويفترضان ضمنياً أن الأخير فئة أرحب من الأول. لكن نستطيع في هذه الحال أن نتساءل عمّا إذا كنا قد فقدنا شيئاً عندما أعدنا نعت الحرية الدينية بحرية الضمير. لنفترض أني مسلمة متدينة: أصوم رمضان، وأقيم الصلاة يومياً، وأرتدي الحجاب، وأعطي الزكاة، وأتصدق وأرسل أبنائي إلى المدارس القرآنية؛ أو لنفترض أنّي كاثوليكية تحافظ على دينها: أصوم الصوم الكبير (Lent)، أحاول أن لا أتناول اللحوم أيام الجمعة، أحتفل بعيد الفصح، أذهب إلى الكنيسة كل أحد، وأحرص على تعميد أبنائي وتثبيتهم. يعدّ العديد من الكاثوليك والمسلمين (وكذلك مسيحيون آخرون ويهود وهندوس وبوذيون) التجربة الدينية إبداء لمناقب المؤمن الصالح والعيش مع الآخرين في مجتمع واحد وتنظيم الحياة اليومية وفق طقوس العقيدة. هذه الطقوس تعني الكثير وترتبط بما تعنيه الاستقامة الأخلاقية للمؤمنين.

هذه الطقوس ليست واجبات يفرضها الضمير على الرغم من أنّها كثيراً ما توصف كذلك. الحياة الدينية الطيبة تأكيد طقوسي دائم وشاق للإيمان في مواجهة التأثيرات السيئة (المفسدة) للعالم العلماني (المادي)؛ إنها حياة لا

يكون فيها فرض واحد (مثل ارتداء لباس معين أو حضور القداس) صارماً إلى درجة التحذير من اللعنة الأبدية إذا تُرك. يميل تايلور وماكلور إلى إعادة تأويل «الأعمال» الجماعية العادية «المنصوص عليها» الخالصة للدين كواجبات بروتستانتية يُمليها الضمير. وعلى الرغم من أن هذا الوصف لا يتطابق مع النزعة الاجتماعية المعاصرة لجعل التجربة الدينية فردية وذاتية، يظل له أثران لم يحسب لهما حساب: أولاً: يشجع هذا الوصف، بشكل غير عادي، التفسير الأكثر أصولية وصلابة للعقيدة. إنه يُشرّف (يكافئ) أولئك المسيحيين الذين يقدمون اعتراضهم على المثلية الجنسية كمسألة ضمير «هذا موقفي ولا أستطيع فعل خلاف ذلك» علاوة على المؤمنين العاديين الذين يحاولون بكل صعوبة واحتمال تكييف حياتهم الدينية مع العالم العلماني. إذاً، هذا تناقض آخر: عندما يؤكدان أن المعتقدات ذات الكثافة العددية -التي يحياها أتباعها كواجبات قطعية- يجب أن تكون وحدها مرشحة لاستيعاب «مقبول». يستوعب تايلور وماكلور تلك العقائد التي لا تكاد تكون «معقولة». يمكن القول على سبيل الرد إن المطالبين من أصحاب العقائد الباتة ذات الكثافة العددية وحدهم (دون سواهم) قد يرشحون للاستيعاب في المقام الأول. لكن، بما أن مأزق الاستيعاب يستعمل لتحديد القيم التي ترتكز عليها الحرية الدينية نفسها، يمكن إثارة أسئلة مشروعة حول التبعات الأعم اختزال الدين في الضمير.

يمكن عند هذه النقطة طرح السؤال المشروع: لماذا لم يختر تايلور وماكلور التفسير «الميسر» لحرية الضمير -التي تحمي كل الالتزامات التي لها معنى وتؤسس الاستقامة (النزاهة)- بدلاً من التفسير القوي الذي يركز على صنف الضمير الأكثر إثارة للخلاف؟ يبدو أن الشاغل (الهاجس) الأساسي هو تزايد المطالبات. هكذا يشير تايلور وماكلور بوضوح إلى أن المُثل السياسية العليا والإنجازات المهنية والإبداع الفني تعطي معنى وتبني الأمانة والاستقامة، ومع ذلك لا تُولد المطالبة باستيعاب خاص بها؛ لأنها ترتبط

بواجبات مرنة وسلسة وغير مهيمنة وغير متشددة. فقط في حالات استثنائية -النباتي صديق البيئة وراعي القريب المريض الذي لا يرجى شفاؤه- تُولِّد العقائد العلمانية ما يشبه الواجبات القطعية الصارمة. يسمح التأويل القوي لحرية الضمير لتايلور وماكلور برسم الخطوط العريضة لنظرية مرنة للاستيعاب تُؤْوي فقط العقائد التي على درجة معينة من القطعية؛ العقائد التي يحكمها الضمير الحي. إن منح الاستثناء مصدر قلق مشروع فعلاً، لكن أن نخص بالذكر القطعية زناداً (مثيراً) للحماية يثير مشاكله الخاصة. يضع هذا التخصيص (التمييز) إسفيناً معيارياً بين نوعين من الالتزامات الصارمة ذات المعنى التي يحكمها ضمير حي والعادية المجسمة، ومن نتائج هذا إبراز الضمير الفردي -كنقيض الانتماء الثقافي أو الاجتماعي- بوصفه جديراً بالحماية بشكل خاص.

من المفاجئ ألا يبيّن تايلور وماكلور، في السياق الكندي، أين تشكل الهويات الثقافية الالتزامات النموذجية ذات المعنى وتشكل النزاهة، إلى الثقافة. على ضوء إسهام تايلور المهم (المؤثر) في النظرية المعيارية للتعدد الثقافي، ربما كنا ننتظر أن يتناول **العلمانية وحرية الضمير** (Secularism and Freedom of Conscience) الأبعاد الثقافية بجدية بدلاً من أن يقترح تأويلاً «بروتستانتياً» لما يستحق الحماية من مكونات الدين. تتمثل المحصلة النهائية لنظريتهما في استبعاد الإحساس بالانتماء إلى الطائفة أو الهوية الثقافية أو الممارسة الطقوسية من القيم التي يمكن القول إنها في حماية الحرية الدينية. تأمل الممارسات الآتية التي تُولَّد في الوقت الراهن الحق في الإعفاء (الاستثناء من القوانين العامة بموجب الحرية الدينية في بلدان مختلفة: استيعاب اللباس الديني في مقر العمل، طقس ذبح الحيوانات للحصول على لحم حلال (مطابق للشريعة)، إعفاء الصدقات الدينية من الرسوم (الأداءات)، استقلالية الكنيسة في تعيين زعمائها. كل هذه الممارسات لا يناسبها أن توصف كأعمال يرضاها الضمير الحي، ولهذا لا نعرف بالضبط

هل سيكون لها الحق في الاستيعاب بحسب نظرية تايلور وماكلور. تذكر أني لا أقول إن هذا واجب، فقط أبين هذا التضارب المثير للاهتمام أن تستبعد نظرية تدعي أنها نظرية شاملة للحرية الدينية الأشياء التي يَعدّها أغلب المتدينين من صميم الحرية الدينية. يشير كل من روبرت ييل (Robert Yelle) (الفصل 1) وإليزابث شاكمان هورد (Elizabeth Shakman Hurd) (الفصل 3) ووب كين (Webb Keane) (الفصل 4) وبيتر ج. دانكن (Peter G. Danchin) (الفصل 20) من هذا المجلد إلى أن الدين يُؤوَّل كمسألة قناعة شخصية وليس كممارسة علنية. ربما نستطيع إضافة ما يأتي: حتى عندما تتعلق الحرية الدينية بممارسات فعلية (كما في حالة المطالبة بالاستيعاب)، هي لا تزال تستمد قوتها المعنوية من علاقتها المفترضة بالضمير الفردي.

ثانياً: دعوني أُشِر إلى مشكلة تتصل بمفهوم تايلور وماكلور الذاتي للحرية الدينية. بينما يتأملان فقط جملة من الأمثلة عن الالتزامات الأخلاقية الرائعة (مناهضة العنف، والعناية بالمرضى، وحماية حقوق الحيوانات) من السهل التفكير في فئة من الأعمال يمليها الضمير الحي، وقد تكون تافهة أو خاطئة أو سيئة أخلاقياً. هل يجب في هذه الحال إعطاء الأولوية للتقييم الفردي الجدي أم هل نستدعي مقاييس (معايير) أخرى؟

من القضايا المهمة كيف نفرّق بين المعتقدات القيّمة أخلاقياً والمعتقدات التافهة. يفترض تايلور وماكلور وجود فهم توافقي للفرق بين العمل القيم والعمل التافه أخلاقياً. لكن في ظروف تتعدد فيها الأخلاقيات تصبح هذه الأنواع من التقييم الجيد تحديداً محل تشكيك. تأمل دفاع المحاكم في الولايات المتحدة عن استهلاك الحشيش الذي تَعدّه مخدراً محظوراً إلا في قضية قسم التشغيل ضد سميث (Employment Division v. Smith)؛ تَعدّ المحكمة العليا استهلاك الحشيش في طقوس كنيسة الأمريكي الأصلي (Native American) عملاً روحياً يندرج ضمن حكم الممارسة الحرة الوارد في التعديل الأول (حتى وإن لم يولّد الحق في الاستيعاب، كما جاء في

تصريح المحكمة المشهور في قضية (Smith)، كما جاء في مقال وينيفرد فالرز سوليفان «Winnifred Fallers Sullivan» في الفصل 19). لكن المهم هو الآتي: بينما قد يُعدُّ تعاطي المخدرات «للنشوة» هدفاً تافهاً وطائشاً، يقع حقن المخدرات لهدف روحاني (بشكل صحيح) في خانة الأعمال الأخلاقية المهمة التي تحتاج إلى حماية. دعنا من ثَمَّ نتأمل ما يأتي: ماذا لو ادعى شخص لا ينتمي إلى ما تعترف به المحكمة كـ«دين» أنه تناول المخدرات لأغراض روحية؟ هل سيتمطّط الهدف الروحي ليشمل الاكتئاب (الأزمات النفسية) والبحث عن حقائق عليا من خلال نشوة تحت السيطرة، أو التعامل مع الألم الوجودي؟ كيف نرسم الخط الفاصل بين الروحاني والتافه في (هذا) الزمن العلماني؟ ومن سيكون الحكم للنظر في السلامة (الوحدة) الروحية للآخرين؟

مسألة أخرى: هل ستسمح حرية الضمير للأفراد بالقيام بأعمال سيئة أو فيها ظلم؟ يتفادى تايلور وماكلور السؤال الصعب حول ما إذا كانت حرية الضمير قطعاً ستحمي الحق في الخطأ. تقول نظرية أولية تماماً: إنّ التفكير الفلسفي التقليدي في الضمير -سواء كان إغريقياً، بوذياً، إسلامياً، يهودياً، كاثوليكياً أم على طريقة كانط على سبيل المثال لا الحصر- يحترم الضمير، ليس لأنه ملكة (مهارة) فردية ذاتية للعيش في انسجام مع المصلحة الشخصية فحسب، بل يحظى بالمزيد من الاحترام كقدرة على العيش في انسجام مع ما يَعدّه الفرد بكل صدق من متطلبات الخير. لهذا السبب كان مأزق (ورطة) أنتيغوني (Antigone) مؤثراً: إنه يرسم بوضوح الاختيار المأساوي (الدرامي) بين واجبين لا شك في أنهما أخلاقيان. الضمير في التقاليد القانونية الطبيعية هو القدرة (المهارة) التي تمكن الفرد من إصدار أحكام عملية بخصوص كيفية تطبيق القانون الأخلاقي الإيجابي العام على حالات واقعية (حقيقية). الأفراد خطاؤون والضمائر قد تضل. لكن، نقدر الضمير لأنّه محاولة صادقة مع أنها غير معصومة من الخطأ للوصول إلى الخير. لذا لا يمكن أن يطلب منا

الضمير القيام بما فيه شر أو أشياء شنيعة على الرغم من أنه قد يضللنا بخصوص الخير. لكن إذا كان هناك رابط قوي (ومعقد) بين احترام الضمير والتقييم البعيد عن الذاتية لمحتواه، فإذاً ربما يكون التقييم الفردي الجدي (القوي) دليلاً لا يعول عليه على ما يطلبه منا الضمير حقاً (فعلاً).

* * *

خلاصة القول: أقول في الختام إني أرى في فصل تايلور وماكلور المحكم والموجز، الذي نُوقش بعمق، المحاولة الواعدة أكثر من غيرها التي سعت إلى التعبير بوضوح عن المهارات الإنسانية المفضلة أخلاقياً وتلقى حماية تقليدية من الحرية الدينية بطرق تحترم التعددية (العميقة) في زمن العلمانية. لقد لفتُّ الانتباه إلى عيوب ليست قاتلة مثل التوترات التي لا يمكن تفاديها في فلسفة (الإعفاء الديني) السياسية القانونية.

لدي شكوك حول «صعود» الحياد الليبرالي (في النهاية) «على أكتاف» أفكار سابقة وتصورات (مفاهيم) وقيم كان لها في البداية معنى في عالم تنظمه أخلاقيات مسيحية عامة بشكل كامل. في ذلك العالم الذي شهد توضيح الأفكار الليبرالية الأولى حول التسامح وحرية المعتقد كانت الأخلاقيات المسيحية الإطار الذي كان «التقييم الجيد» -بين الخير والشر، المهم والتافه... إلخ- يُعدُّ من المسلمات. إذاً، ربما نستطيع أن نفترض بسلاسة أنّ الدين كان أمراً جيداً، وأن أي عمل يتم تحت إشراف الدين كان بالضرورة عملاً جيداً، وأن الكنائس كانت بديل الدولة القائم بذاته الذي يمثل مصدر السلطة المعيارية. كان الدين من هذا المنظار يعمل كصندوق أسود للمعيارية قد لا ترغب الدولة في معرفة محتواه. لم تظهر الحاجة من جديد إلى «تقييم جدي» إلا عندما فُتح هذا الصندوق بدافع المساواة الذي عُرف به العصر العلماني. لكن هذه التقييمات تمثل إشكالاً بطبعها في عالم

غابت فيه العقيدة الدينية أو الأخلاقية التي يعترف بها الجميع، ويُنتظر من الدولة أن تلزم الحياد بين التصورات المختلفة للحياة الجديدة وكيف نحياها.

ناضل الليبراليون أنصار المساواة من أجل تعريف المهارات (الأحاسيس) المستحسنة من منظور الأخلاق بطريقة تتسق مع مبدأ اللّامذهبية والحياد في التقييم، المهارات التي يمكن القول إنها محمية من طرف الحرية الدينية. يسعى تايلور وماكلور بشكل واعد إلى تحديد موقع هذه المهارات الإنسانية في الموقف الأخلاقي الصعب، الذي أفرزته الحياة اليومية العادية، وفي تقييم الأفراد الجدي في هذا المسار. على الرغم من ذلك، يميل الاهتمام بالضمير إلى فهم بروتستانتي للدين، ويرتكز أيضاً على نظرية غير واضحة وخفية (ضمنية) للخير. كلّ هذا يوضح واحداً من أهم إسهامات تايلور في فلسفة السياسة بالإشارة إلى تعدد أصناف الغموض المعقدة التي يعاني منها الحياد الليبرالي المثالي حيال الحياة الطيبة. سعيت في هذا المقال إلى نقد تايلور على طريقة تايلور؛ شهادة متواضعة على الخصوبة الرائعة لهذا الفكر. باختصار، يشير عمل تايلور الأخير إلى التحديات التي سيواجهها المشروع الفلسفي الذي لا يزال في طور النمو؛ أن يكون المشروع الفلسفي صعباً ومعقداً لا يعني بالضرورة أنه لا يستحق أن يستمر.

ملاحظة:

قُدِّمت نسخةٌ من هذا المقال في ندوة «Charles Taylor at 80: An International Conference»، التي أقيمت في (31) آذار/ مارس (2012م).

مراجع مختارة:

- Dworkin, Ronald, Religion without God, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Laborde, Cécile, Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Maclure, Jocelyn, and Charles Taylor, Secularism and Freedom of

Conscience, Translated by Mary Todd, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

- Nussbaun, Martha, Liberty of Conscience: in Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York: Basic Books, 2008.
- Rawls, John, A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Taylor, Charles, "What's Wrong with Negative Liberty?". In Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, 211-29. Cambridge University Press, 1985.
  - Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.



الفصل الثالث والعشرون

تحرير الدين عند قيام دولة جنوب السودان

Noah Salomon

إذا سنحت لك الفرصة لتبدأ من الصفر، غير مكبّل بدستور دائم، أو نظام قانوني مترسّخ -إذا كنت، بعبارة أخرى، الأب المؤسس أو الأم المؤسسة لبلد حديث الولادة- فما هي العلاقة التي كنت سترسخها بين الدين والدولة؟ ما هي الاستراتيجيات الخلاقة التي ستضعها لإرضاء الأصوات التي تتعالى في المجال العام مطالبةً بالفصل بين الكنيسة والدولة، وتلك التي تطالب بالحرية الدينية بمعنييها حرية الضمير واستقلالية الطوائف؟ كيف ستتمكّن من رفع تحدّي توفير فضاء رحب للتعددية الدينية المنتشرة في الأوساط الشعبية عندما تكون بصدد رسم نموذج للمواطنة يوافق عليه الجميع؟ على الرغم من أنّ هذا السيناريو قد يبدو ضرباً من الخيال؟ كانت هذه تساؤلات العديد من سكان جنوب السودان المنتشين (الفرحين) بإمكانيّة بداية جديدة في صيف (2011م) بعد فترة من الحرب الأهلية والاحتلال (الأفريقي والأوربي).

لكن، على الرغم من الإثارة الملموسة في تلك الأيام الرائعة، التي تلت إعلان الاستقلال في 9 تموز/يوليو (2011م)، علينا أن نحذّر الذين يتصوّرون من أنّ جنوب السودان، على الرغم من محدودية (ضعف) البنية

التحتية، كان يتشكّل من العدم. لم يكن جنوب السودان في الحقيقة يبدأ من الصفر على الرغم من أنه لا يزال يشكو من جروح الحرب الأهلية التي لم تندمل (والديون التي عليه لمن شارك فيها)، إضافة إلى مجموعة من نماذج حوكمة لم تُرمّم تبناها إثر مشاورات مع مؤسسات مساعدة وتنمية دولية. كانت أسماء أحياء العاصمة جوبا المحفورة في جغرافيا المكان، مثل «اطلع بره»، و«الرجال ما فيه» (al-rujal ma fi) تُذكّرُ باستمرار بأنّ جوبا كانت إلى زمن قريب ثكنة للجيش السوداني الذي مرَ من هناك وطهّرها من الثوار. ومع ذلك كانت إمكانية مزج مكونات هذا الإرث العائلي في خليط جديد حاضرةً دون شك. وكان كلّ فرد من مثقفي جنوب السودان إلى المعارضين من الشمال المهجّرين اليوم في جوبا، والعائدين من ريف (Minnesota) (أو مدن أوغندا أو الخرطوم) يضعون تصوّرات لمستقبل جديد حول موائد مستديرة في مكاتب حكومية حديثة (وكانت غالباً عبارة عن مقطورة) وشرفات الفنادق وموائد الشاي والصالونات خاصة.

كانت الإمكانات تبدو لا حدود لها، على الأقل في الأيام الأولى. كان البعض يردّدون تعليق الأمين العام للحركة الشعبية لتحرير السودان (SPLM) آنذاك باقان أموم (Pagan Amum) عندما أنزل علم السودان لآخر مرّة؛ ليرفع علم جنوب السودان أثناء الاحتفال بالاستقلال، الذي أكّد فيه على الاستمرار مع الماضي. (كانت الحركة الشعبية لتحرير السودان حركة تمرد سودانية، ثم أصبحت حزباً سياسياً وطنياً، وهي الآن الحزب الحاكم في جنوب السودان). قال أموم يومها إنّه لن يعيد العلم إلى الخرطوم للتخلّص منه، ولكن سوف يحتفظ به في الأرشيف الوطني الذي سيتمّ إحداثه قريباً، كذكرى من التاريخ المشترك والنضال المشترك والمستقبل المشترك الذي سوف يشهده الشمال والجنوب معاً. وكان آخرون يتصورون انفصالاً تاماً. كتب على (نقرأ في) إحدى اللافتات التي رُفِعت في الاحتفال: «من اليوم هويتنا جنوبية أفريقية، وليست عربية إسلامية. لسنا أسوأ العرب، بل أفضل

الأفارقة». كانت اللافتة معبّرة جداً باللغة العربية -ورفعت في احتفال طغت فيه العربية التي لا تزال فعلاً لغة التواصل في جنوب السودان، على الرغم من الجهود الرسمية للانتقال إلى الإنجليزية- لكنّ النص الإنجليزي للافتة، الذي حاول أن يعبّر عن التطلعات نفسها، كان صعب التحليل (الإعراب): «لسنا أسوأ عرب، لكننا أفضل كأفارقة». لم يكن الانفصال التام، الذي رمى إليه مصمّمو اللافتة، سيتم بين عشية وضحاها. كانت حقيقة التشابك الاجتماعي (بالاختيار أو بالقوة)، وحقيقة خطوط الفصل المشوشة، توازي في حدتها حقيقة الاستقلال التاريخية والمنطقية وحقيقة الخطوط العريضة على الخريطة. لا يمكن الفصل بين الشمال والجنوب بسهولة.

ربما كان المسلمون أكثر ما آلمهم التناقض بين نمط وطني يصرّ على الاستمرار مع الماضي، ونموذج يقترح القطع مع الماضي. هوية مسلمي جنوب السودان، الذين يمثّلون جزءاً مهماً من السكان، تتحدّى الفصل بين الشمال والجنوب. جاء الإسلام بشكل أساسي من الشمال (الذي ينفصل عنه الجنوب اليوم)، جمع العائلات ووحّد الطرق التجارية وشبكات الحج، على الرغم من محاولات المستعمر البريطاني العنيفة لمنع انتشاره في الجنوب. لم يكن من السهل تحطيم روابط النسب والأخوة والعلاقات الاقتصادية. بينما يفترض مواطنو جنوب السودان من غير المسلمين أنّ الإسلام هوية سياسية ترتبط، إلى حدٍّ ما، بالشمال، ويتصوّرون أنّ التحوّل إلى دين آخر بأعداد كبيرة يتناسب مع الاستقلال، يؤكّد مسلمو جنوب السودان أنّه لا وجود لتضارب بين مصطلحي جنوبي ومسلم. لم يكن خيار التواصل مع الماضي الخيار الأمثل لمسلمي الجنوب، الذين كانوا عرضة للتمييز في الشمال بسبب انتمائهم إلى الجنوب، وفي الجنوب بسبب انتمائهم إلى الإسلام. (لكن ينبغي أن أشير هنا إلى أنّ هذا التمييز لم يكن عاماً بأيّ شكلٍ من الأشكال: مثلاً، كان المسلمون في الجنوب منخرطين بشكل جيد في الحركة الشعبية لتحرير السودان أثناء الحرب الأهلية، وتاريخ الجنوب يذكُر بالتأكيد زعامات من

المسلمين). فعلاً، كان معظم المسلمين، الذين تكلّمت معهم في (2011م)، يفضّلون استقلال الجنوب والقطع الواضح مع الشمال، وكانوا يناقشون التغيير الذي طرأ على هويتهم بسبب التفاهمات السياسية التي انخرطوا فيها: أصبح المسلمون بين عشيّة وضحاها "أقلية" بعدما كانوا جزءاً من الأغلبية الوطنية دون أن يغيّروا إقامتهم. كانت طبيعة إسلام الجنوب من جديد محلّ تفاوض، لكن كان يبدو أن الأغلبية كانت ترى ضرورة تجاوز الطابع الثقافي الشمالي إذا كانت هناك رغبة في التخلص من البقعة (السوداء) التي أساءت إلى سمعة الإسلام أثناء الحرب، ورغبة في الازدهار في الدولة الجديدة.

في المقابل جعل مفهوم القطيعة، الذي يرمي إلى تعريف جنوب السودان بوصفها دولة غير إسلامية (سواء أصبحت من ثَمَّ مسيحية أم لم تصبح، هذه مسألة للنقاش سوف أعود إليها لاحقاً) وغير عربية، (جعل) مسلمي جنوب السودان يشعرون بالقلق حيال «السودان الجديد»، الذي تصوره مؤسس الحركة الشعبية لتحرير السودان المتوفّى جون قرنق (John Garang) دولةً تضمّ كلّ السودانيين على اختلاف دياناتهم وأعراقهم (أصولهم)، والذي بدأ يكتسب سريعاً لوناً إقصائياً على أساس الدين والعرق. بدأت الفرق المسلمة تخشى الاضطهاد في الدولة الجديدة بعد عقود من الحرب الأهلية كانت فيها الأسلمة-إن لم نقل الإسلام- تُصوّر كالعدو الأوّل لازدهار الجنوب. مثلاً، أدّى الحظر المتفاوت (لكن النشط) للحجاب في المدارس العمومية إثر توقيع اتفاقية السلام، التي أعادت حكم الجنوب إلى الجنوبيين في (2005م) إلى احتجاجات، على الأقلّ، في مدينة ملكال (Malakal)، أكبر المراكز الإسلامية التي زرتها، وإنشاء مدرسة خاصة للفتيات المسلمات هناك. رأى العديد من المسلمين أنّ حظر المنظمات السياسية الدينية كان موجهاً ضدّ الإسلام دون أحزاب الأغلبية المسيحية (بأسماء علمانية) الكثيرة. أثار هذا النوع من الأحداث البسيطة الشكوك حول إمكانيّة أن تكون المساواة والعلمانية، التي كانت وعدت بها الحكومة الجديدة، طريقة مشفّرة للنهوض

بـ«استبداد الأغلبية»، ودولة يعيش فيها المسلمون على الهامش. أدّت مقاومة نظام الحصص (الذي يُمكِّن المسلمين من عدد محدد من الوزارات والمقاعد في البرلمان بصفتهم مسلمين) بحجّة غضّ النظر عن الهوية الدينية إلى ثورة مسلحة ذات أهميّة، على الرغم من أنّها لم تدم طويلاً في شمال بحر الغزال -النشط أثناء أيام الاستقلال والخامد اليوم- للمطالبة بنسبة تمثيل لا تقلّ عن(30%) للمسلمين في الحكومة الجديدة.

كانت الرغبة في تحويل الاختلاف السياسي إلى «تماثل»، كما عبّرت عنه صبا محمود (Saba Mahmood) في فصلها في هذا المجلد، من أوكد أولويات الدولة في سعيها إلى تشكيل ما يسمّى مواطن جنوب السودان من هذا الخليط الهائل من الثقافات واللغات والديانات المتنوّعة التي تُكون المشهد الديموغرافي. كانت ماهية هذا «التماثل» ودرجة الاختلاف التي ستظلّ ممكنةً موضوعاً مُهماً للنقاش.

كيف سيؤثّر تبنّي جنوب السودان لخطابات الحرية الدينية العالمية، وتقسيم الشعوب المصاحب (الموازي) له إلى «فاعلين دينيين» من أصحاب الحقوق، في النسيج الاجتماعي الموجود في دولة لا تنقسم فيها القبائل ولا المناطق (الجهات) ولا حتى العائلات على أساس الدين عادة؟ على الرغم من الوجود المؤكّد للجماعات الإسلامية في جنوب السودان لبعض الوقت واندماجها، بكلّ المقاييس، في الحياة هناك، فوجئت عندما اكتشفت أنّ معظم زعماء الثورات الجديدة من المسلمين لم يكونوا من المنتمين إلى هذه الجماعات، بل كانوا مسلمين جدداً (ممن اعتنقوا الإسلام حديثاً). لماذا تقلد هؤلاء «المسلمون الجدد» هذا الدور في الهياكل التنظيمية «للأقلية المسلمة» الناشئة؟ ما الذي يجعلهم أكثر ملاءمة من أفراد الطوائف الإسلامية المترسّخة لبناء مجتمع مدنيّ إسلامي تخشاه الدولة، وتحتاج إليه في الوقت نفسه؟ يعيش أمثال هؤلاء في عائلات متنوعة جداً (من المألوف أن نجد الأب من أتباع النبي نغوندنغ (Ngundeng)، والأم مسيحية، والابن مسلماً). ونتساءل:

كيف (أو ربّما هل) سيغير المفهوم الجديد للمجتمع الطائفي، الذي تمرره منظمات إسلامية واختصاصيّون ديموغرافيون تابعون للدولة، هذا الوضع الراهن؟

لكن، في الوقت نفسه، كان مسلمو جنوب السودان يعيشون الحياة الدينية كأسلوب وجود لا يستدعي استبعاد أساليب الانتماء الأخرى (إلى القبيلة، إلى العائلة، والطبقة الاجتماعية وغيرها). فعلاً، حتى الفضاءات الجمعياتية: المجالس الإسلامية والمنظمات والمساجد وغيرها، لم تكن حكراً على أعضائها كما يتصوّر البعض. مثلاً، عدد محترم من الشباب، الذين يتسكعون في الساحة الداخلية لمكتب المجلس الإسلامي لجنوب السودان في ملكال، من المسيحيين: لم يكن هذا الفضاء حكراً على المسلمين بأيّ شكل من الأشكال. العائلات نفسها، كما وضحت من قبل، متنوّعة من حيث الهويات الدينية. حتى الأفراد أنفسهم لم يكن دائماً من السهل وضعهم في خانة أو في أخرى. ربّما يجد نهم الدولة المعاصر للتصنيف صعوبةً في التفاهم في غياب الخطوط الواضحة من النوع الذي تتطلبه نظم الحرية الدينية الدولية، التي تبنتها الدولة حتى تروّج بضاعتها (الحماية من «الاضطهاد الديني»، الاشتراك في شبكات «الطوائف الدينية» العالمية وغيرها). إنّ غياب التناسب بين الدين بوصفه أسلوب حياة، والدين كما تفترضه هذه المشاريع، هو تحديداً ما يجعل حظوظ جهود الحرية الدينية في التطبيق محدودة؛ لأنّ فظاظة (غلظة) أدواتها لها قدرة كبيرة على تعميق الانقسام بدلاً من التخفيف من وطأته.

لا يبدو أنّ تدخل الدولة المشحون بالتوتر يقتصر على الطوائف المسلمة. بينما كنت أتجوّل في شوارع جوبا سمعت النشيد الوطني يُغنّى المرةَ تلو المرة «اللهم إنا نسبح بحمدك/ لنعمك على جنوب السودان»، وكنت أتساءل ليس عن موقع المسلمين في تصور هذه الأمة الجديدة فحسب، بل كذلك عن مواقع كلّ الديانات الأفريقية التقليدية، أو (ATRS) كما يسمّي مسؤولو

الحكومة تقديس «تبجيل» الأجداد، (ممارسات العرافة (الكهنوت) والممارسات الروحانية المنتشرة في جنوب السودان) في صورة الوطن. (انظر مقال روزالند إ. ج. هاكت (Rosalind I. J. Hackett) في هذا المجلد الذي يناقش كيف تدير الدول الديانات التقليدية الأفريقية وتهمّشها في جملة من السياقات الأفريقية). بينما كان هناك محاولات صريحة لتمكين المسلمين والمسيحيين من فسحة للصلاة والدعاء في المحافل الرسمية مثل الاحتفال بذكرى الاستقلال، عندما تقرأ تبريكات مسيحية وآيات قرآنية، غابت رموز الممارسات التقليدية. يبدو أنّ العقيدة الحزبية الرسمية لا تمانع في تمثيل الديانات الأفريقية التقليدية في صلب الدولة، واعتبارها طوائفَ دينية منفصلة (dins) (كما وصفها مسؤولون حكوميون في مقابلة أجريتها معهم). لكنّ علماء جنوب السودان يشيرون إلى اعتقادهم أنّ التفكير في هذه الممارسات «التقليدية» كديانات منفصلة لا يعكس حقيقة الجنوبيين، الذين يُعرّفون أنفسهم بوصفهم مسيحيين مثلاً، ولا يرون أيّ تناقض في المحافظة على شعائرهم وطقوسهم. نتساءل، إذاً، عن التأثير المنتظر لمحاولة الدولة اعتبار هذه الممارسات «ديانا» منفصلة (ليست جزءاً من معنى أن تكون مسيحياً) على الذين ينخرطون في هذه الممارسات، وهل ستجعل هذه المحاولة هذا النوع الهجين (المزيج) بين المسيحية وأساليب أخرى للتقرب من الإلهي (المقدس) أقلّ استدامة، ومن ثَمَّ تجعل المسيحية والديانات الأفريقية التقليدية أقرب إلى أقطاب للهوية أكثر ممّا هي عليه حالياً؟

نتساءل، فعلاً: أي صيغة «للحرية الدينية» ستترسّخ في ظلّ حكومة سودانية جنوبية لا تزال في حالة تغيّر مستمر. لا يذكر الدستور المؤقت لجنوب السودان الحرية الدينية في أيّ مكان، ويعطي، بدلاً منها، بعض «الحقوق الدينية» (الفصل 23)، ربّما خوفاً من نفوذ الجماعات الدينية إذا هي ذكرت حقوقها بشكل قطعي. على الأرض، لا تستحي الحكومة من التحكّم في الأديان وتصنيفها ومراقبة الخط الفاصل بين الدين والدولة، وحتى حدود

العقيدة الدينية الأرثوذكسية نفسها. تتولى المكاتب الحكومية تسجيل (ترسيم) «المنظمات ذات الطابع الديني»، وغالباً ما ترفض تسجيل المنظمات المسيحية، «إذا كانت، مثلاً، تركيبة جماعة معينة لا تتسق مع فصول أو آيات في الإنجيل» كما أخبرني متفقد (مراقب) في مكتب الشؤون الدينية. كان هذا جزءاً من برنامج حماية الدولة ممّا أسماه «تنظيمات شبه دينية» على الرغم من أنّ تحديد أيّ الفرق يندرج في خانة الإسلام أو المسيحية مازال غير مستقرّ عندما كنت هناك. يعبّر ميل الدولة هذا عن الاعتراف بفرق دينية والإمساك عن الاعتراف بأخرى حالة كلاسيكية لِمَا سمّته إليزابث شاكمان هورد (Elizabeth Shakman Hurd)، في مقالها في هذا المجلد، «استبعاد الدين الذي ليس له عقيدة» الشائع في نظم دولية للحرية الدينية، الذي «يترك مجالاً ضيقاً» للمنشقين والمشككين على الهامش أو خارج الجماعات الدينية؛ لأنه «يمنح السلطات (الهرمية) سلطة تقرير أيّ المعتقدات الدينية جدير بحماية خاصة أو ترخيص».

لا أريد الوصول إلى استنتاجات مبكرة حول مستقبل «الحرية الدينية» في جنوب السودان. شهدتُ الأيام الأولى لتشكيل هذه الدولة الجديدة، وكان الوضع لا يزال يتغيّر باستمرار. وعدت الدولة (وأنجزت في أيامها الأولى) بمقاربةٍ بين الدينِ والدولة مختلفة تماماً عمّا عرفه السودانيون في الجنوب قبل 9 تموز/يوليو (2011م)، تلك العلاقة التي أرادت الحكومة المركزية في الخرطوم تشكيل الدولة الإسلامية على أساسها. مع ذلك لا تزال طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في جنوب السودان غير مؤكّدة، على الرغم من تلميح الحكومة إلى علاقة «علمانية».

على الرغم من أنّ الكثيرين يتصوّرون أنّ العلمانية سوف تحلّ «الإشكاليات الدينية» المحتملة في جنوب السودان، من المهم التفكير ملياً في خط سيرها في الدولة الجديدة. من خلال متابعتنا للعلمانية أصبحنا نعي تماماً أنّها في حدّ ذاتها أسلوب حكم مشحون بالتبعات «الصعبة» للمتدينين

المتعددين في جنوب السودان. غالباً ما يقدم الفاعلون السياسيون في جنوب السودان العلمانيةَ كأداةٍ لتخليص الأمة من عقود من النزاع الديني حاولت خلالها الحكومة خلق وحدة وطنية بالقوة مستعملة الدين لكنّها فشلت. ومع ذلك لقي تبنّي الحكومة الجديدة للعلمانية، بوصفها نمطاً بديلاً لإدارة التنوع الديني، اعتراضاً من قبل العديد من الجنوبيين، الذين يزعمون أنّ العلمانية لا يمكن أن تكون محايدة في تعاملها مع الدين. هذه فعلاً مفارقة (كبيرة) في قلب المشروع العلماني السوداني الجنوبي. من جهة تفهم النخبة السياسية السودانية الجنوبية فئة (صنف) العلمانية بوصفها فضاءً عاماً تعبّر فيه الدولة عن الحياد تجاه الانتماءات الدينية لمواطنيها. يستند هذا التعريف للعلمانية، الذي يدّعي «الشمولية» في الحقيقة وأساساً، إلى النمط الأمريكي الذي يرى أن اجتثاث الدين كفيل بتوفير فضاء عام تكون فيه الحرية على الأقل الهدف المزعوم. لكن من جهة ثانية يرى الفاعلون السياسيون في جنوب السودان في العلمانية أداة متميزة تاريخياً يستطيعون من خلالها محو (الماضي الأليم) عندما كان الفضاء السياسي «إسلامياً» بالإكراه بفعل الغزاة من الشمال.

لتنقية الأرضية، التي ستشيد عليها الدولة العلمانية، أدركت الحكومة ضرورة أن تتمثل مهمتها في إزالة علامات الأسلمة الماضية التي اكتسبتها البلاد في الحرب الأهلية الأخيرة (1983-2005م)، وتركت علامة في مشهد جنوب السودان إلى اليوم. المساجد المشيّدة على ملك الحكومة هي أبرز هذه العلامات؛ شُيِّدت هذه المساجد في فترة كانت الحكومة تحاول فيها جاهدة تغيير أهل الجنوب، وتدّعي أنّ الملك العام إسلامي. بموجب هذا المنطق الداعي إلى المراجعة استعادت الدولة الجديدة هذه المباني «لغايات علمانية»: مثلاً، تمَّ تحويل المساجد التي في المواقع العسكرية إلى ثكنات، بينما تحوّل مسجد مطار ملكال (Malakal) إلى مطعم. رأى مسلمو جنوب السودان أنّ تغيير الغرض من هذه المباني ليس سوى تدنيس للفضاء المقدس، وتقييدٍ لحرية العبادة. نظراً للأعداد الهائلة من المسلمين الذين يعملون في الجيش،

ويستعملون الفضاء العام مثل المطار، نظر العديد من المسلمين إلى إغلاق المساجد ليس بوصفه هجوماً على الأسلمة الماضية، ولا بوصفه عودة الفضاء العام إلى الحياد، بل بوصفه تطهيراً للأرض من إحدى علامات هويّتهم، بل اجتثاثاً لإحدى علامات هويتهم من الأرض. على الرغم من تطمينات موظفي الدولة السامين بأنّ التطهير العلماني يستهدف الإسلاميين وليس المسلمين، يرى الكثيرون أنّ هذا النوع من العلمانية بعيد عن الحياد.

تدفعنا العلمانية المحلية العالقة بين الوعد بالحياد في الدين وتنظيف الفضاء العام من الأسلمة إلى التساؤل عما إذا كانت العلمانية قادرة على تأمين التحرّر التام (للدولة) من الدين وحرية الدين للعموم في الوقت نفسه. يصوّر ختم مكتب الشؤون الدينية الجديد بشكل جليّ المثل الوطني الأعلى: صليباً ضخماً في الوسط، وهلالاً أصغر حجماً (يرمز إلى الإسلام)، ورمحاً (يمثّل الديانات التقليدية على الجانبين، ما قد يشير إلى دولة تسيطر فيها المسيحية، وتنظر إلى الديانات الأخرى كـ«أقليات» وتحميها. لم يتحدّد إلى الآن ما الذي سيتحرّر بالضبط من خلال هذا التفاهم، وما الذي سيترتّب على هذه الحرية بالنسبة إلى الأقليات والأغلبيات المكتشفة حديثاً.

ملاحظة:

هذا المقال نسخة مراجعة من تدوينة في منتدى (Immanent Frame) بتاريخ نيسان/ أبريل (2012م)؛ ما يعني أنّه سابق للجولة الحالية من العنف السياسي والاجتماعي في جنوب السودان، التي بدأت في كانون الأول/ ديسمبر (2013م). على الرغم من أن العمل الميداني سابق لهذه الأزمة، سوف أعلق على وجود (أو عدم وجود) رابط بين هذه الأزمة والسياقات، التي ناقشتُ في هذا المقال، في مقال جديد مضمّن في فقرة المراجع، يشتمل على العديد من الحجج التي أقدّمها هنا، ويتناولها بالتفصيل في **مجلة القانون والدين** (Journal of Law and Religion).

مراجع مختارة:

- Hutchinson, Sharon, «Spiritual Fragments of an Unfinished War». In Religion and African Civil Wars, edited by Niels Kastfelt, 28-53. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Leonardi, Cherry, "Paying 'Buckets of Blood' for the Land: Moral Debates over Economy, War and State in Southern Sudan", Journal of Modern African Studies 49, no. 2 (2011): 215-40.
- Mahmood, Saba, "Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East", Comparative Studies in Society and History15, no. 2 (2012): 418-46.
- Salomon, Noah, "Religion after the State: Secular Soteriologies at the Birth of South Sudan", Journal of Law and Religion29, no. 3 (2014): 447-69.
- Sullivan, Winnifred Fallers, The Impossibility of Religious Freedom, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Wani, Abdalla Keri, 2006, Islam in Southern Sudan: Its Impact, Past, Present and Future (Khartoum, Sudan: University of Khartoum Press).



الفصل الرابع والعشرون

هل الدين حرّ (متحرر)؟

Michael Lambek

إلى هذه المجموعة من التعليقات القيمة والمثيرة حول الأثر العام لإخضاع مسائل تتعلق بالممارسة الدينية لنظام قانوني معيّن، أضيف بعض التعليقات بصفتي عالم إنسانيّات (أنثروبولوجيا).

النقطة الأولى، كما يوضّح عدد من المشاركين في هذا المجلد، هي استحالة وجود تعريف قطعي للدين. ليس الدين خانة (عنواناً) طبيعية، فإن كان جزءاً لا يتجزأ من الاجتماعي، كما يراه إميل دوركايم (Emile Durkheim)، فهذا لا يعني أنه بالإمكان تجريده أو تجسيمه كمؤسسة منفصلة، أو، إن كان كذلك، فسوف تكون له العلامات نفسها المميزة أو المقاييس نفسها على الدوام. «الديانات» ليست، في المقام الأول، تعبيراً ودليلاً على نموذج سابق. لكنّ قوانين الأنظمة القانونية للدولة نفسها، كما أثبت طلال أسد (Talal Asad)، هي من شكّلت هذا النموذج، وخصّت بعض الممارسات بإضفاء الصبغة الدينية عليها، واعترفت بمظاهر بعينها كديانات. هكذا (إذاً) تتداخل وتتشابك الطبيعة العامة لـ«الدين» كما نتصوّره ونجده، والاعتراف بـ«ديانات» بعينها «كأشياء» منفصلة في حدّ ذاتها ومختلفة فيما بينها، وتتداخل مع القانون. تُعدّ الديانات، بهذا المعنى، موضوعاً من

اهتمامات القانون. لكنّ هذا يثير السؤال حول كيفية الحديث عمّا يقع خارج تلك النظرة القانونية.

هناك طريقة أخرى لتصوّر الدين بوصفه شيئاً غير مادّي (غير مجسد) ومتأصل في الاجتماعي، وربما لا تدركه النظرة القانونية. لا يتعارض هذا التصور مع التصور الأول، ولا يلغي أحدهما الآخر، فقط يختلفان كثيراً. لا ينفصل الدين، بهذا المعنى الثاني، عن القانون (ولا القانون عن الدين)، ولكنه يقع ضمن تركيبة الاجتماعي نفسها. يتساوى الدين بهذا المعنى بمظاهر الوظيفة الحسية أو المعرفية، التي لا تدركها الذات السيكولوجية العاقلة؛ لأنّها من لبنات بناء الذات العاقلة، التي سوف تنهار إذا تمّ تشريحها تشريحاً كاملاً. يمثّل الدين هنا تحديداً ما لا يراه القانون؛ لأنه أساس القانون، يمدّه بالشرعيّة وحتى بالوجود.

في كلا هذين التصورين، على الرغم من اختلاف الأسباب، يشمل (يتضمن) كلّ من الدين والقانون أحدهما الآخر دائماً، لذلك قد يتناقض القانون عندما «يحرر» الدين كما لو كان الدين شيئاً منفصلاً ومستقلاً (عنه). فعلاً، يوحي هذا بأنّ الحرية نفسها، الحرية من أيّ نوع، تمثّل في تصور المجتمعات الديمقراطية الليبرالية ما يوجد داخل القانون وليس خارجه. إذاً تمّ التفريق (ضمنياً على الأقل) بين الحرية المشروعة والحرية غير الشرعية، وسوف يبدو كما لو كان هذا التفريق سيقوّض فكرة الحرية شرطاً أو مثلاً أعلى مطلقاً. طالما يتمّ الاعتراف بأنّ هذه المسألة خلافية وتُفهم كذلك، ربما يكون خلق «الحرية» عاملاً مُهماً في خدمة هدف الحركات التحررية اليمينية المتمثل في خلق فضاء للحرية، بعيداً تماماً عن الدولة، وبعيداً عن تعريفاتها «للحرية». هذا ليس موضوعاً أستطيع متابعته هنا، فقط أستطيع الإشارة إلى أنّ «الحرية» ذاتها مفهوم أو «مظهر جوهري» له قيمة رمزية في الولايات المتحدة أكبر من قيمته في الديمقراطيات الليبرالية الأخرى.

تتعلّق النقطة الثانية بسمات الخطاب الأنثروبولوجي والعلمي بصفة عامة

في الدين أو عن الدين، الذي قد يكون له صلة كذلك بكيفية تصوّر الدين في المجال العام. يجد علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم مجبرين في أعمالهم الوصفيّة والمقارنات التي يجرونها على الاستناد على الخطاب المفاهيمي، الذي ظهر في تقاليدهم الخاصة. إذاً، سنكتشف «ديانات» في مجتمعات أخرى طالما نقبل الدين على ظاهره. وهذا ينطبق على مفردات أخرى من مجموعة الكلمات التي تستعملها، من المفردات البارزة: عقيدة (معتقد)، طقس (شعيرة) وتجربة. أخص هذه الكلمات بالذكر لأنّه من الواضح أنّنا عندما نحاول تقديم فهم معمّق للظاهرة الدينية، سواء من حيث السبب أم المضمون (المكونات)، أو لإثراء الوصف أو المقارنة، اعتماداً على السمات المميزة أو الأساسية، كان علماء الأنثروبولوجيا يميلون إلى الاستناد كثيراً إلى كلّ واحد من هذه المفاهيم على حدة. وكانوا دون شكّ يدخلون في نقاشات عامة ومداولات قانونية تتعلّق بالحرية الدينية كما توضّح تحاليل وينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan) وعلي أغراما (Ali Agrama) في هذا المجلد. تبرز كلّ واحدة من هذه المفردات بشكل استثنائي في حركات أو تقاليد (ثقافة) اجتماعية ودينية بعينها كما تبرز عملياً في التفريق بين الطوائف أو الحركات (الدينية) المتجاورة.

دار جزء كبير من الخطاب حول الدين في الجدل القائم في أمريكا الشمالية حول مسألة المعتقد، حتى أن توضيح الدين والديانات ومدى صدق اعتناق الفرد للدين كان يتمّ من زاوية المعتقد. (ينتج عن التدين «الاعتقاد» بإله أو آلهة: «يعتقد» المسيحيون بأنّ المسيح منقذهم؛ ويقال: إنّ شخصاً ما صادق في «معتقده» أو «معتقداته» أو «مؤمن صادق»). يأبى المعتقد أن يغيب عن الخطاب، مع ذلك قد يتمّ التشكيك في منزلته المرموقة فتصبح محلّ جدال من عدة جوانب. للمعتقد، مثلما بيّن مالكولم رويل (Malcolm Ruel)، شجرة نسب، نسب مسيحي عريق، إضافة إلى ذلك يثير الاستعمال المعاصر بعد التنوير استعماله العصري لمفردة «المعتقد»، ضمنياً، إمكانيّة الشك، حتى

لا نقول «الكفر» (الإنكار) أو الشك، إضافة إلى استحالة أن يتحقّق كحالة ذهنية من نوع خاص. من الواضح أيضاً أنّ نسب المعتقد ليس بكلّ بساطة مسيحياً بالكامل؛ برز المعتقد مع البروتستانتية من خلال الطرق التي ميّزت بها عدة حركات إصلاحية نفسها عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. لهذا يتكرر ظهوره في مجال الدراسات الدينية الذي له هو أيضاً أصول بروتستانتية. يمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ تاريخ الإصلاح يجعل من انتماء الحرية والمعتقد إلى الخانة نفسها يكاد يكون بديهياً. ولهذا كذلك علاقة بفكرة استقلالية الفرد والحياة الذهنية الباطنية، ويرتبط من ثَمَّ بالضمير والصدق كما بيّن وب كين (Webb Keane) في بحثه.

يثير التركيز على الإيمان دون تأخير مسألة المعتقدات «الزائفة» (الكاذبة)، ومن ثم مسألة المنطق: كيف يمكن أن يصدق الآخرون ما أعدّه خطأ مفضوحاً؟ يجب أن نفترض أن أتباع الديانات الأخرى (أو أي دين، إذا كان الباحث متحمساً أو يتكلّم باسم المنطق) على خطأ بالضرورة. ومن ثم يجرنا النقاش دون تأخير إلى مسائل منطقية، وبشكل مثير للاهتمام، إلى مقارنة بين المحافظة على المقاييس العلمية أو المنطقية ومقاييس الدين، وربّما كيف يكمل أحدهما الآخر بدلاً من التضارب.

ربّما بدت هذه المقاربة لباحثين آخرين «فكرية» إلى حدّ بعيد (أكثر من اللازم). أثبت تقليد بحثي موازٍ نشأ في فرنسا (وطوره باحثون منغمسون في أوساط كاثوليكية رومانية ويهودية أكدوا أن الالتزام بالطقوس مقدم على الإيمان المجرد، مقارنة بالبروتستانتية)، أن الدين طقوس أساساً؛ أي الممارسة وليس الإيمان، وفي ممارسات شكلية من نوع خاص. وسوف يستفيد البحث التجريبي من هذه النظرة إلى الدين ما دامت ملاحظة الطقوس العامة أسهل من ملاحظة «المعتقدات» الباطنية، واستعمالها دليلاً أسهلُ من الاستدلال بالأقوال المنقولة. تطوّر علم الأنثروبولوجيا بشكل ملحوظ ويمكن ربطه بمادة بحث علمية مأخوذة من ميشيل فوكو (Michel Foucault) وبالنظام

الاجتماعي والسلطة السياسية، لكنه كان يبدو شكلياً إلى حدّ كبير أو أجوف وربما «دنيوي» إلى أبعد الحدود في نظر بعض الباحثين إلى درجة أنّه لا يمكن اعتماده جزءاً يعبّر عن الكلّ (الدين)، أو أساساً له. ينطلق هؤلاء المفكرون من التجربة للوصول إلى فهم للدين.

تبدو التجربة للوهلة الأولى أمراً طبيعياً جداً حتى أنّ بعض أشكالها وُظّفت فعلاً في تطبيع الدين وتبريره. لكن «التجربة» نفسها لها نسب (جنيالوجيا) كما بيّن مارتن جاي (Martin Jay)، وليست فئة (خانة) بديهية. ليس هناك مرادف لكلمة «تجربة» الإنجليزية في اللغة الألمانية؛ هناك تفريق ضروري وواضح في الألمانية، لا يُعدّ جوهرياً في الإنجليزية، بين (Erlebnis) (تجربة الحدث الحالي) و(Erfahrung) (التجربة التراكمية في الحياة). إذا كان الفرق على هذه الدرجة من الحدة بين لغات تنتمي إلى العائلة نفسها، تصور صعوبات الترجمة إلى لغات من عائلات لغوية مختلفة. على أيّة حال ينجذب عددٌ كبير من الباحثين الغربيين إلى «التجربة» فيهتمون بـ«التصوف»، بـ«الديانات الشرقية»، أو بمجرد استجابة الشعراء للطبيعة. بطبيعة الحال، للتجربة كذلك أهميةٌ مركزية (قصوى) للمسيحية المؤثرة (الجذابة) وممارسات «العهد الجديد»، فهي تتخطى (تتجاوز) في كلتا الحالتين الطقوس والعقيدة. في هذه السوق الحرة للأديان أصبحت تقاليد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وتقاليد التيار البروتستانتي الرئيس أكثر انفتاحاً على الأساليب التي تجعل خدماتها أغنى بالتجربة، ومن ثَمّ مغرية لمن كانت التجربة ضالته. هناك تركيز موازٍ في جامعتي الآن على ما يسمى «التعلم من التجربة (التجريبي)».

نريد من كل هذا القول أنه عندما يحدد القانون موقع الدين ويتداول بشأنه أو يوافق على تفضيل أفعال وممارسات بعينها باسم الدين، من المهمّ معرفة إن كان (القانون) ينطلق من العقيدة ومن الطقوس أو من التجربة أو يَعدّها مسألة مركزية. أقترح أنّ ترجيح المقاييس ذات الصلة (المعنية) مدروس (متنور) تاريخياً وتعكسه تقاليد دينية بعينها، وقد يكون اعتباطياً نوعاً ما، لكنّه

بالغ التأثير فيما يُعدّ جزءاً ممّا يقع شرعاً في دائرة النظرة القانونية، وفي طبيعة الأحكام والانحياز والقرارات التي تتخذ. من المؤكد أنّ هناك فرقاً بين ما إذا كان الدين يُسند أو الحرية تُرى من زاوية المعتقد، الالتزام بالطقوس، أو التجربة المجردة. زيادة على ذلك، هناك حلقة ردود فعل إيجابية يقدم القانون من خلالها ما يفترضه وما ينتظره. لكن لا ريب أنّ هناك مقاومة في شكل حركات دينية جديدة عندما يبدو أنّ أحد هذه العناصر الثلاثة مبالغ فيه على حساب الأخرى.

يتعلّق معظم ما سبق من كلامي بالمسيحية وبمنطقة شمال الأطلسي بشكل خاص. لكن ربما نستفيد من الابتعاد عن الولايات المتحدة وحتى أوربا الغربية، كما بيّنت مقالات نوح سليمان (Noah Salomon)، وماثيس بيلكمانز (Mathijs Pelkmans)، وروبرت هفنر (Robert Hefner) وآخرين في هذا المجلد، ودراسة طرق بديلة لتنظيم التنوع. كان في شمال غرب مدغشقر، حيث قضيتُ ما يزيد على العقدين من الزمن في العمل الميداني في مجال الإثنوغرافيا، حرية دينية بمعنى أنّ الحدود بين المسيحيين والمسلمين الممارسين مفتوحة بشكل معقول، ولطالما كان مقبولاً جداً أن يكون الشخص لا مسيحياً ولا مسلماً دون أن يقال عنه غير متخلق أو لا أخلاق له أو «بدائي» نتيجة لذلك، أو يكون عرضة لنشاط تبشيري لا مبرّر له. لقد كتبت في مواقع أخرى أنّ بعض العائلات قد تدلّ (ترشد) أحد أبنائها إلى اعتناق الإسلام، وآخر إلى اعتناق المسيحية، وثالث إلى «ممارسات الأجداد» التي تعرف بكلّ بساطة بـ«لا شيء» (mivavaka tsy) بدلاً من أيّ اسم تعرف به. وهذا يعني أنّ خيار عدم التعبّد في جماعة كحلّ بديل ليس «ديناً» ثالثاً، وليس رمزاً يتناسب مع المسيحية أو الإسلام، على الرغم من أن هاتين الديانتين تُعدّان متناسبتين.

ينخرط الناس في شمال غربي مدغشقر بكلّ حرية في ممارسات من ديانات مختلفة، ولا يرون أنّها تلغي إحداها الأخرى. يرى البعض أنّ في تغيير

الدين مجرّد إضافة مجموعة جديدة من الممارسات دون التخلّي التام عن الممارسات القديمة. على الرغم من أني لن أدافع عن تفسير يستند إلى الأسباب، أرى أنّ هذا النموذج يتناسب مع منطق القرابة الثنائية والزواج من خارج القبيلة الشائع في الجزيرة. يستطيع معظم الناس معرفة أربعة أجداد على الأقل وثمانية آباء للأجداد (وأكثر) لكل واحد منهم هوية مختلقة تميّزه من حيث الانتماء الاجتماعي والسياسي والديني والجغرافي. يختار الناس من بين هؤلاء الأجداد الأحياء والأموات مع من يتوحّدون (يتماهون)، وإلى أيّ درجة، نتيجة لعوامل مثل قضاء العطلة مع هذا أو ذاك (من الأجداد). الآباء بدورهم يشجعون التنوع؛ إذ يسمون أحد الأبناء باسم «تقليدي»، وآخر باسم مسيحي، وثالث باسم إسلامي. أو ربّما يحمل فرد واحد الأسماء الثلاثة كهذا الذي يُدعى (Antankaranamonarch Isa Alexandre Tsimanamboholahy).

يساعد هذا التنوع على تشكيل مجتمع متفتح يتميّز بقسط كبير من التفاهم والاحترام، ولا يعطي أولوية مطلقة لهوية واحدة أو للمؤسسة التي تقف وراءها، ويكون فيه اختلاط الممارسات ظاهراً أكثر من العقائد المجرّدة المتناقضة. يمكن القول: إن للفرد قدراً محترماً من حرية الاختيار في بعض النواحي. لكنّ العديد من الملغاشيين لا يعيشون التجربة بهذه الطريقة. لتفسير لماذا يعيشون في مكان ما دون آخر، أو لماذا يؤدون مجموعة محددة من الطقوس «الدينية» أو «الموروثة عن الأجداد» سيقولون: إن جداً بعينه اختار لهم ذلك وفرض عليهم محظورات تجعلهم من أتباعه من خلال بعض الإشارات، ولاسيما علامات واضحة كالمرض أو الأحلام المزعجة. ربما كان الخدم المقيمون في الأضرحة قبل زمن طويل مجبرين على العمل هناك، لكنّ الذين يعملون مكانهم اليوم يقولون إنّ سبب استمرارهم في العمل هو الخوف من غضب الأجداد. هكذا يصبح الانتماء الديني مسألة إشادة بالأجداد، قبل أن يكون مسألة عقيدة أو طقوس أو تجربة «دينية» واضحة على الرغم من أنّ كلّ هذه الأشياء تؤدي دوراً.

يتمّ إدراك تبجيل الأجداد من خلال التعرّض للعقاب على شيء (fady) يحرمه جدّ بعينه. وهنا يكمن منطق السلبية. يَعرف الناس أنفسهم ويُعرفون، أولاً وقبل كلّ شيء، بالأشياء التي لا يمارسونها، بالصلاة التي لا يؤدونها، بالأطعمة التي لا يستطيعون تناولها، بالأيام التي لا يعملون فيها، بالأماكن التي لا يستطيعون العيش فيها، أو الأعمال التي تدل على المحاباة ولا يستطيعون القيام بها، بدلاً من أن يُعرِّفوا أنفسهم بالانتساب أو الانجذاب الذي أساسه الإيمان أو التجربة. هذا نوع من الحرية يتأسس على التقييد: عندما تكون هناك حدود واضحة لما لا تفعله أو لا تستطيع فعله، لا تكون هناك حدود لما تستطيع فعله، ولكن ليس دائماً، دون أن تعرف ماذا يجب عليك فعله. لا تأتي هذه التعليمات من الدولة أو من مؤسسة دينية، بل يأتي معظمها من الأجداد. ربما نستطيع القول: إنّ هذا المسار متأصّل في المجتمع أو في المهارات الاجتماعية، وليس خاضعاً لسلطة الذين يُعدّون نوعاً ما خارج هذا المسار.

من الواضح أنّ المعتقد الظاهر والمعتقدات، التي يقصي بعضها بعضاً بصفة خاصة، ليست محل اهتمام كبير (هنا). يُعرف الدين بالنظر إلى الممارسة، هل يؤدّي الفرد الصلاة في جماعة. وتعرف الممارسة من زاوية التقييد كما ذكرت بالتفصيل قبل قليل. الممارسة الأكثر «إيجابية» على الإطلاق، التي أصبحت حصرية وختامية ونهائية، هي: أين وكيف ومع من سيدفن الفرد؟ لكن بما أنّ هذا يحدث في نهاية الحياة، فهو من ثَمَّ متصل بتوجيه الذرية (الخلف) أكثر ممّا يتعلق بالتعبير عن الانتماء الشخصي.

ليست التعددية غريبة عن الحياة والممارسة اليومية. لهذا السبب يمثّل المس (من الأرواح) سمةً من سمات ممارسة الأجداد؛ يتلبّس (يتملك) أجداد ملكيون الأحياء، ويطورون معهم علاقة شخصية طويلة الأمد يسطرون على أجسامهم بشكل دوري، ويتكلمون بألسنتهم. ليست عملية (ظاهرة) المسّ في حدِّ ذاتها مسيحية، ولا هي إسلامية، لكن الوسيط الروحاني يمكن

أن يكون هذا أو ذاك وكذلك الأرواح. وهكذا يمكن أن تتلبّس روح مسلمة (روح شخص كان يطبق تعاليم الإسلام خلال حياته) وسيطاً (روحياً) مسيحياً، والعكس قد يحصل لوسيط مسلم، فتمسه روح سلف مسيحي. مرة أخرى تُعدّ المسألة برمّتها مسألة ممارسة، تختلف الأرواح في اللباس والغذاء وأشياء أخرى. تُهدى إلى روح سلف ملكي اعتنق الإسلام في حياته (أوائل القرن التاسع عشر) تظاهرات المولد (مدائح ورقصات ترافقها على شرف الرسول عليه الصلاة والسلام) لأنّه يروى أنّ الجد كان يستمتع بها عندما كان حياً. يحضر السلف ويستمتع بهذا الاحتفال (الديني) الإسلامي الذي يقام عادة في شهر المولد من التقويم الإسلامي، الشهر الذي وُلِد فيه الرسول ﷺ. تمثّل هذه الشخصية (Ndramanavakarivo) صورة مسلم مستقيم ملتزم على الرغم من أنها تظهر في شكل روح ملغاشية تسمّى بعد موتها «سلفاً» وليس مسلماً. أمّا الوسيط فربما يكون مسلماً أو مسيحياً أو لا هذا ولا ذاك.

تسير تقويمات (الروزنامات) السلف الإسلامية والمسيحية حذو النعل بالنعل، ويحاول كل واحد منها أن يستوعب الآخر. في سنة (2012م) تزامن الاحتفال بـ القداس العظيم (Great Service) السنوي، أهم الطقوس في التقويم الكنسي، مع شهر رمضان، ما سبب إرباكاً للمسلمين الممارسين، فمنهم من تجاهل الصوم وشارك في الاحتفال بالقداس العظيم (Great Service)، ومنهم من حضر وهو صائم، وآخرون ظلوا بعيدين عن الاحتفال. لا ينبغي لصائم أن تمسه روح السلف، لكن لأنّ الأمر في النهاية بيد الروح، وليس بيد الوسيط، يصيب بعض الوسطاء المس بشكل عفوي. إن كان الإسلام يحترم ممارسات السلف أو يستوعبها فالعكس صحيح كذلك. لذلك لا تذبح كلّ القرابين من الدواب (الأبقار) على طريقة السلف، بل يذبح بعضها على الطريقة الإسلامية حتى يستطيع المسلمون المشاركون في الاحتفال المشاركة في الوليمة.

لا تقلّ نظرة الناس في شمال غرب مدغشقر إلى المسيحيين والمسلمين

المخلصين مرحاً عن نظرتهم إلى أسلوبهم التعددي المتفتح على مستوى الأفعال. تتباهى بعض الأرواح من ذرية الملك المسلم (Ndramanavakarivo) الذي ذكرنا سابقاً، الذين يرغبون كذلك في أن يكونوا مسلمين، بلبس قبعات حمراء عندما يظهرون. لكنّ هذه الأرواح تحبّ، مثل الكثيرين من الملغاشيين الأحياء ومعظم السلف من غير المسلمين، تناول الكحول. تراهم يطوفون بقوارير المشروبات الروحية ويقدمون الشراب للمعجبين، ولكن عندما يقتربون من (Ndramanavakarivo) يخفون القوارير في جيوبهم، ويتظاهرون بأنّهم لا يشربون. لا تخفى هذه المسرحية على المشاهدين، الذين يقول بعضٌ منهم إنّ الأرواح الشابة (الأصغر سناً) ليست مسلمة (KiSilamo)، ولكن شبه مسلمة، أو ربما «إسلامها مخفف» «Muslimlite» (KoSilimo). سيكون من الصعب تصوّر مثل هذا الاعتراف الصريح بالتدرج في الالتزامات الدينية والممارسات التي تتناقض ظاهرياً في مكانٍ ما في هذا العالم تُعدُّ فيه الحرية الدينية بمنزلة الحفاظ الصارم على للحدود. ينبغي الإشارة إلى أن هذا الانفتاح لا يقتصر على مدغشقر. وصف ميشيل كاريثرز (Michael Carrithers) الحياة الدينية في جنوب آسيا بـ«روحانية عالمية» أو «polytropy» (ينشأ رداً على حافز معين) بالنظر إلى «تنوعها وسلاستها»، على الرغم من علم الجميع وإثبات باحثين أمثال فينا داس (Veena Das) أنّ هذا ليس دائماً صحيحاً هذه الأيام، أو لا يتحقق دائماً دون عناء.

التقيت مؤخراً باحثاً أمريكياً مرموقاً متخصصاً في الدراسات الدينية روى لي قصة تنقله بين مجموعة من الطوائف (المذاهب) المسيحية. كما يمكن مقارنة تعدد الزوجات بمجموعة من الزيجات المتتالية، نستطيع مقارنة انتماءات متتالية إلى ديانات مختلفة بنوع من الممارسات الدينية المتزامنة. من الواضح أنّ هذه «حريات» أو سياقات مختلفة للحرية يؤكد بعضها الصفا والصدق والتحول (التغيير) الخطي (الطولي)، بينما يؤكد الآخر على التباين

والسخرية والتكرار. يرتبط الأول بنظريةٍ لإنسانية الفرد أجدها شرعية، وتؤكد على عدم التراجع، والمحاسبة (المسؤولية)، وما يترتب على الفعل عبر الزمن. وترتبط الثانية بنظريةٍ أسمّيها محاكاةً (تقليداً) تعطي قيمة أكبر نسبياً للفعل في سياقه والقدرة على أداء أدوار متقطعة، لكن مختلفة، وعلاقات أو هويات متعددة. تفترض هذه النظريات روايات مختلفة للحرية وحدودها.

في أماكن أخرى من أفريقيا (ومؤخراً في مدغشقر) كان الممارسون خارج سيطرة المسيحية والإسلام عرضة لجهود الدعوة إلى هذه المعتقدات كما لاحظت روزالند إ. ج. هاكت (Rosalind I. J. Hackett). بدأ هذا المسار منذ قرون، ولكن في السنوات الأخيرة أصبح التبشير وحملات التشجيع على تغيير الدين أكثر قسوة ومكراً أو عنفاً، ولا تختلف في هذا الديانتان القويتان المتنافستان كما أثبتُّ في مقال عنونته عنوةً «لكل إقليم إله». إضافة إلى ذلك هناك تشابه بين هاتين الديانتين في إفراد إله حصري متعالٍ والمطالبة بالإخلاص له وحده، بينما قد لا يكون الإله فرداً (واحداً) ولا حتى وحدة مستقلة متميزة في تقاليد أخرى، بل هو أقرب لغوياً إلى عبارة (مفردة) يعتمد تأويلها على محيطها، مثل كلمة «سكن»، من اسم له دلالة ثابتة. تحف بالترجمة عدة مخاطر، لكن الصعوبات أكبر من مجرد استعمال الكلمات. لقد وجد علماء الأنثروبولوجيا، الذين درسوا مجتمعات صغيرة، أنفسهم باستمرار في موقف غير مريح يضطرهم إمّا إلى إنكار أن للناس، الذين كانوا موضوع بحثهم، إلهاً أو ديانة بالفعل، ومن ثم يجعلون منهم «بدائيين»، «متوحشين»، «وثنيين كفاراً» غير متخلقين، أو لا أخلاق لهم في عيون بعض المتسلطين، ومن ثَمَّ جاهزين لدخول الدين (التغيير)؛ وإلا يقع (تشويه سمعة) ممارساتهم لكي تصبح قابلة للقراءة كشكل من عبادة الإله.

علينا أن نحترس من أن يصبح الحفاظ على الموضوع (الممارسات التي نتحدث عنها) سبباً في طمسه (نسفه). مشكلة هذا الموضوع أنّه مقوض من البداية بشكل أو بآخر. ربّما يكون موضوع الدين نفسه، كما يقترح طلال

أسد، من صنع القانون: يغير القانون محتويات الدين؛ وربما تبقى الممارسات غير مجسدة -أكثر تحرراً نوعاً ما- إذا ظلت خارج نطاق اختصاص القانون، ولا يعاد إنتاجها بحسب التصور المهيمن لتعريف «الدين». ربما نستطيع أخذ العبرة من شمال مدغشقر والقول إنّ الأمر يصبح أكثر وضوحاً لو اعتبرنا ممارسات الأجداد ممارسات غير «دينية»، أو ليست «ديناً»، أو تعبيراً مناسباً، على نموذج ما. في المقابل يجعل مثل هذا الحل البديل هذه الممارسات عرضة للتشويه (الشيطنة) (وخاصة هذه الأيام من طرف الخمسينيين Pentecostal)، ويجعل القائمين بهذه الممارسات فريسة للمبشرين بغض النظر عن بعض الخسائر مثل الإعفاء الجبائي في الدول القوية. في العديد من الأماكن يحتاج الممارسون إلى التقدير الذي يرافق تفهم الآخر أنّ لهم «ديناً» مناسباً، وهو أمر يُعدّ في العديد من الأماكن من العالم وسيلةً ضرورية لكسب هذا الاحترام (بما في ذلك احترام الذات).

عبّرت هاكت (Hackett)، في معرض النقاشات حول الحرية الدينية في أفريقيا في هذا المجلد، عن المأزق بشكل جيد، وجادلت بأنّ «الديانات الأصلية تناضل من أجل الاعتراف العلني والمساواة في المعاملة أمام القانون... زيادة على ذلك تواجه هذه الديانات عرقلة بسبب كونها جزءاً من فئة غير متجانسة تفتقر إلى تسمية واضحة أو قيادة مركزية». من الواضح أن سياسات الحياة الدينية في بلدان مثل جنوب أفريقيا ونيجيريا تحتاج إلى نوع من الحماية لما تسمّيه هاكت ديانات أصلية، وأظن أن تحولاتٍ غير تقليدية (مبتدعة) للمسيحية نشأت في أفريقيا غالباً. ولكن ما يعرقلها قد يكون سبباً في قوتها. لو تم تعريف هذه الديانات وتنظيمها من طرف الدولة، أو حتى من طرف «قياداتها المركزية» الخاصة، بأيّ معنى ستكون «أصلية» أو «تقليدية» بعد ذلك؟ لا أحاول القول إنه على الممارسات أن تظلّ كما هي دون تغيير لتحافظ على تماسكها ووحدتها، لكنْ أقول إنّ من المؤكد أن شيئاً ما مختلفاً يوشك أن يقع عندما يتحول طقس الاحتفال بالأجداد إلى مهرجان لإحياء

التراث يحمل طابع (ختم استحسان) اليونسكو. كما تلاحظ هاكت استناداً إلى عمل رونالد نيزن (Ronald Niezen)، «الخطوات الأخيرة لمنح مظاهر الحياة الروحية الأصلية قسطاً من الحماية المؤسساتية لا تعطي الأشكال التقليدية للعقيدة والممارسة قيمة فحسب، بل تجسدها كذلك، وتعيد تشكيلها، وتترجمها حتى تجذب الغرباء ثقافياً، الذين يحكمون بشكل رسمي أو غير رسمي على تلك المطالبات بالحقوق».

أقول في النهاية إنه كيفما أردنا تعريف الدين (أو ربما أخذنا العبرة من شمال مدغشقر، وتركناه دون تحديد، وحددنا فقط ما ليس بدين) فإن إحدى سماته العامة، كما توحي الدراسة الإثنوغرافية لمدغشقر، أن الدين نوع من الخضوع (الاستسلام) أو قبول شيء ما أكبر منا وأسمى (أعلى) وأقوى. يسمي إميل دوركايم (Emile Durkheim) هذا الشيء المجتمع، ويسميه موريس بلوك (Maurice Bloch) إذعاناً للسلطة أو للغير، ويصفه روي رابابورت (Roy Rappaport) كواحدة من تبعات أداء الطقوس. الاشتراك في ممارسة طقس ما، مهما كانت الحالة النفسية للممارس في تلك اللحظة، يعني أنه يقبل التبعات (يفترض أن الظروف اللازمة لتحقيق عملية الأداء قد توافرت)، ويقبل، زيادةً على ذلك، ما وراء الأداء(ية) (أي الأفعال والأقوال من هذا النوع، إذا توافرت الظروف المطلوبة، يكون لها ما لها من نتائج، مثلاً، التعميد هو ما هو). إن أداء الشعيرة، كما يراه رابابورت (Rappaport)، هو في النهاية قبول نظام كنسي معين تُعدُّ الشعيرة جزءاً منه بصرف النظر عمّا إذا كان الأداء سيؤدي إلى احترام شخصيات رسمية مثل القساوسة (الكهنة). بعبارة أخرى، يقوم أداء أنواع معينة من الأفعال على فرضية الخضوع لنظام يحدد تعريف هذه الأفعال، يعرف الأشياء وينظم التغييرات التي تطرأ على التعريف، ويعطي قيمة لأهداف وأفعال ونتائج محددة. إنها عملية ترسيخ مقاييس كما وضحت في عملي في الأخلاقيات، وهو متأصل في الأعمال اللغوية (speech acts). مادام ما نشير إليه بوصفه «دينياً» تحديداً يضمّ أكثر

أصناف الأعمال الإنشائية (performative acts) شكلية وتأثيراً، ويقع إخضاعنا لها أو نخضع لها بمحض إرادتنا، ومادام الممارسون يقبلون كلاً من الأعمال (acts) والتعريفات والأوامر وتبعات الفعل (action)، نستطيع القول إن ما ليس من الدين هو الحرية (الحرية هي كل ما ليس من الدين).

إذاً، هناك تناقض في فكرة الحرية الدينية نفسها، إنها الحرية في أن تكون عبداً بشكل ما. على الهيئات القضائية والتشريعية أن تأخذ هذه النقطة، سمّها إن شئت نسبية الحرية أو لا حرية أو تفكيك الحرية، في الاعتبار. ينبغي عليهم الانتباه إلى سوليفان (Sullivan) عندما تشير إلى «إقرار حقوق السلطة الدينية من جديد من طرف السلطة السياسية - باسم الحرية الدينية». ثم ينبغي أن يتخذوا قرارات مدروسة (مستنيرة) بشأن أيٍّ نسخ من اللاحرية يدعمون. ينبغي علينا جميعاً، كما تؤكد صبا محمود (Saba Mahmood)، الحذر من السياسات والإيديولوجيات التي تقوم عليها هذه القرارات (أشاطر لوري بيمان (Lori Beaman) شكوكه حول مبادرات الحكومة الفيدرالية في كندا اليوم). لو كان المسلمون يقودون (يتزعمون) المطالبة ببعض الحقوق والحريات في المحاكم الأمريكية، أما كان من الممكن أن يجادل القضاة أنفسهم بطريقة أخرى مختلفة؟

هذا لا يعني أبداً أنه ينبغي أن نترك لكل فرد حرية التصرف كما يحلو له. ليس لأن هذه الحرية مستحيلة في عالم البشر فحسب، بل أيضاً لأن هناك مسألة ما إذا كانت حريتي ستمس من حريتك. تأكيداً لنقطة في مناقشة محمود (Mahmood) تذكر فيها أن الحرية الدينية، التي نطالب بها في أماكن أخرى (على الرغم من أن الداخل في حاجة إليها كذلك)، غالباً ما تعني حرية التبشير-تنصير الآخر. تمس حريتي في ممارستي ديني من حريتك في ممارسة دينك في سلام.

هنا علينا أن نلزم الحذر. لست مؤرخاً، ولكن أتصور أن الحرية كانت فيما مضى تعني التحرر من اضطهاد أنصار الديانة القوية المسيطرة، وليس

التحرر من تدخل الدولة، أو الحرية التي تمنحها الدولة لديانات معينة كحق في التدخل في شؤون الشعوب الأخرى. فوراً يصبح معنى الحرية هنا حرية القوي في ممارسة سلطته (نفوذه) ضد المستضعف (كما يحدث في السوق الحرة). يبدو اليوم أن بعض مناصري الحرية الدينية في الولايات المتحدة يريدون الحرية الدينية بشكليها: ينتقدون الدولة لأنها علمانية، ولأنها تروج لدين خاص بها. ما ينقص مثل هذه النقاشات هو الاهتمام ليس بحقوق الأفراد أو حرياتهم، بل الالتزام بتفعيل حقوق وحريات الآخرين كما يرونها (يعرفونها).

اعتراف/شكر:

أود الاعتراف بدعم (Sciences and Humanities Research Council of Canada) و(Canada Research Chairs program) المستمر لأبحاثي. كما أعبر عن شكري وامتناني لكلّ من شارك في الحوار في مدغشقر وفي كندا.

مراجع مختارة:

- Asad, Talal, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bloch, Maurice, (2004) "Ritual and Deference". In Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion, edited by Harvey Whitehouse and James Laidlaw, 65-78. Walnut Creek, CA: Altamira, 2004.
- Carrithers, Michael, "On Polytropy: Or the Natural Condition of Spiritual Cosmopolitanism in India: The Digambar Jain Case". Modern Asian Studies 34, no.4 (2000): 831-61.
- Das, Veena, "Cohabiting an Interreligious Milieu: Reflections on Religious Diversity". In A Companion to the Anthropology of Religion, edited by Janice Body and Michael Lambek, 69-84. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013.
- Jay, Martin, Songs of Experience: Modern American and European

Variations on a Universal Theme, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.

- Keane, Webb, Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Lambek, Michael, "Taboo as Cultural Practice among Malagasy Speakers". Man 27, no. 2 (1992): 245-66.
  - "Provincializing God? Provocations from an Anthropology of Religion", In Religion: Beyond a Concept, edited by Hent de Vries, 120-38., New York: Fordham University Press, 2008.
  - "Towards an Ethics of the Act". In Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action, edited by Michael Lambek, 39-63. New York: Fordham University Press, 2010.
  - "What Is Religion?" In A Companion to the Anthropology of Religion, edited by Janice Boddy and Michael Lambek, 1-32. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013.
- Rappaport, Roy, Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ruel, Malcolm, "Christians as Believers". In Religious Organization and Religious Experience, ed. John Davis, 9-31. London: Academic Press, 1982.
- Sullivan, Winnifred Fallers, "The World that Smith Made", The Immanent Frame, Accessed March 7, 2012 at http://blogs.ssrc.org/tif/2012/03/07/the-world-that-smith-made/.



الفصل الخامس والعشرون

الحرية الدينية ومأزق الاشتباه في العلمانية المعاصرة

Hussein Ali Agrama

أثبت تشارلز تايلور (Charles Taylor)، في مقال مقتضب ومدروس بعنوان «معنى العلمانية»، أنه لا ينبغي عدّ العلمانية ترتيباً مؤسساتياً أساساً يحكمه مبدأ الفصل بين الدين والدولة. وهذا سيفرد بالذكر، دون مبرر، الدين من بين أشكال أخرى راسخة من العقيدة مصدراً لخطر من نوع خاص. يجادل تايلور بأنه يستحسن عَدُّ العلمانية جزءاً من استجابة الدولة الديمقراطية للتنوع ينبني في أفضل الحالات على ثلاثة مبادئ: يجب أن لا يُكره أحد على العقيدة أو الموقف الذي يلائمه أو يختاره (لنفسه)؛ على الدولة أن تكون محايدة بين العقائد المختلفة، وأن يقع الاستماع لكل الناس. يرى تايلور أن على الدولة الحفاظ (الإبقاء) على هذه الشروط لكي تزدهر التعددية الدينية - التعددية في كل شيء. لكن حتى يتحقق هذا، كما جادل تايلور، نحتاج إلى اتفاق (واسع) على قيم جوهرية في المجتمع، وإلا فستفقد الدولة شرعيتها. في ظل الظروف التي تتطلبها التعددية يمكن تحقيق هذه الوحدة من خلال توافق كل الأطراف.

أتعاطف بقوة مع حجة تايلور؛ أتفق معه على أنه لا يجب أن نخص

الدين بالذكر مصدراً لخطر من نوع خاص، وأن لا يكره أحد على (تبني) عقائده الأساسية، وأن نصغي لكل الناس، وأن حياد الدولة هدف سامٍ ومثل أعلى لا غنى عنه. مع ذلك أشعر بالقلق لأن هذا الحجاج لن يكون مفيداً في النهاية، لا بوصفه تحليلاً ولا بوصفه مثلاً أعلى للعلمانية. يكمن المشكل فيما يفترضه النقاش حتى تكون له حجية ووجاهة؛ يتضمن الجدل مجموعة من الحساسيات والمواقف التاريخية التي لا يوليها الاهتمام اللازم، والتي ستعقده وتقوضه في النهاية. ليس أدل على هذه الحساسيات والمواقف من الطريقة المربكة التي تُعرّف بها الحرية الدينية وتطبّق في دول معاصرة مختلفة، وهذا ما أود مناقشته هنا.

أود أن أبدأ بقضية مصرية شهيرة حافظت، على الرغم من مرور عقدين من الزمن، على مكانة بارزة في تأمل ألغاز الحرية الدينية. هذه قضية ارتداد نصر حامد أبو زيد، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية، الذي أعلنت المحاكم المصرية ردَّته، وأبطلت زواجه بالإكراه نتيجة لذلك. أثيرت القضية بناء على مبدأ خلافي في القانون المصري؛ كان هناك قدر كبير من الجدل حول قبول هذا المبدأ أساساً لهذه القضية. يعرف المبدأ بـ الحسبة، والحسبة تعني عملياً «الأمر بالمعروف (الخير) عندما يصبح متروكاً بشكل واضح، وتحريم المكروه عندما تصبح ممارسته جهاراً نهاراً». لو اعتُمِد هذا المبدأ (الحسبة) فسوف يصبح، بعد هذه القضية تقريباً، بإمكان أي كان التدخل وحتى إبطال زواج أي واحد برفع دعوى قضائية ضده. إذاً، عندما أكدت المحاكم الاستناد إلى الحسبة، وحكمت بردة أبي زيد، وأبطلت زواجه، فإنها أرست سابقة لا عجب أنها أثارت غضب الكثيرين؛ لأن حرمة مجال الحق الخاص بأكمله قد قوضت. ومن تبعات الحكم (القضاء) وفق مبدأ الحسبة، أن عدداً كبيراً من الممارسات الإسلامية، التي كانت في ما مضى تُعد ضمن حدود الشرعية، قد تصبح محل اشتباه وما لذلك من عواقب وخيمة؛ ذلك لأنه يمكن القول إن كتابات أبي زيد، على الرغم من أنها

كانت غير تقليدية، لم تكن الأولى من نوعها، وإن هناك مثيلات لها في الثقافة الإسلامية. مع ذلك، كان إعلان ردته والتفريق بينه وبين زوجته على أساس كتاباته. كان رد البرلمان المصري، في جزء منه، على الغموض والحيرة التي انتشرت عقب الحكم القضائي في الحسبة، المصادقة على قانون يحدُّ بحزم من التوظيف الفردي لمبدأ الحسبة وإسناد الحق في (استعمال) الحسبة إلى المدعي العام دون غيره -جهازاً ذا سلطة استقصائية واسعة جداً، يقع، بشكل غير واضح، بين القضاء والسلطة التنفيذية. إذاً، بدلاً من تقليل الغموض الذي يحيط بالحسبة، لم تفعل الدولة سوى امتصاص قوة الحسبة البالغة الأثر وإخراجها من يد المواطن. لم تُعجب هذه الخطوة إلا القليل، وبدأ الجميع في ما بعد ينظرون إلى الحسبة نظرة فيها شيء من الريبة.

كتب كثيرون عن هذه القضية وأنا واحد منهم. ذكرت في كتاباتي بالتفصيل كيف أنّ الحسبة إن كانت انحرافاً عن العلمانية فهي بدرجة أكبر تعبير عن القوة الخفية التي جعلت العلمانية ممكنة؛ بما في ذلك حق الدولة الأساسي في تقرير ما يُعدّ من الدين، وتحديد الموقع المناسب للدين في الحياة الاجتماعية. لكن أركز في هذا العمل على شيء مختلف: ليس فقط كيف أصبحت الحسبة موضوعاً يرتاب فيه الجميع، ولكن أيضاً كيف أصبحت أسلوباً للشك نتيجة للمحاكمات وتشريعات الدولة. إن هذا النموذج من الشكّ، الذي تمارسه الدولة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدفاع عن الحرية الدينية، وأظنّ أنّ أنظمة سياسية علمانية تبدو مختلفة بدرجة كبيرة تشترك في هذا الأسلوب. تأمل المقطع التالي من نص الحكم على أبي زيد:

> تشير المحكمة إلى أنّ هناك فرقاً بين الردة، وهي فعل مادي له مكونات أساسية وشروط... والعقيدة (الاعتقاد). من الضروري أن تتضمن الردة أفعالاً مادية لها وجود خارجي. يجب أن تُظهر هذه الأفعال، بشكل لا يقبل

> الإنكار، ودون اعتراض، أن شخصاً كذَّب الله العلي القدير وكذَّب الرسول ﷺ بالكفر بما جاء به (بالإسلام). لكن الإيمان يختلف عن الردة. الردة جريمة تُعرض مكوناتها المادية على القاضي ليثبت وجود الردة من عدمه. لكن الإيمان يتعلق بما هو داخل النفس البشرية، وهو من المسائل السرية. ليس الإيمان موضوع تحقيق قضائي ولا موضوعاً يحقق فيه الناس، إنّه أمر يتعلّق بعلاقة الإنسان بخالقه. الردّة هي إخلال من الدرجة الأولى بالنظام الإسلامي ومسٌّ من أكثر الأسس تقديراً من خلال أفعال مادية. وهي في القانون الوضعي تقترب من المس بنظام الدولة أو الخيانة العظمى. يتولّى التحقيق في الردة القاضي أو المفتي. مع ذلك لا يُعدّ عقاب الاعتداء على الدين من خلال فعل الردة متناقضاً مع الحرية الشخصية، وذلك لأن العقيدة تقتضي أن يكون الشخص مؤمناً في أقواله وأفعاله، وأن يمتلك سبباً منطقياً قوياً لترك عقيدته. لكنّ مخالفة الإسلام لا يمكن أن تكون إلا نتيجة لعقلية فاسدة أو إغراء مادي أو جنسي أو أغراض دنيوية أخرى. محاربة هذا الصنف من الشهوات لا يُعدّ محاربة لحرية المعتقد، بل بالأحرى حماية له من هذه الشهوات التافهة الفاسدة.

عندما تفرِّق المحكمة بين الردة، بوصفه فعلاً مادياً ظاهراً «خارجياً»، والإيمان الذي محله المجال «الباطني»، فهي بذلك تحدد سلطتها القضائية في تعريف الردة وتقديم ما يبرر المقاربة التي اعتمدتها في التعريف. بناء على هذا التفريق أخذت المحكمة في الاعتبار أعمال أبي زيد المكتوبة دون فحص (سبر) آرائه الشخصية - علاقته «الباطنية» بخالقه. قارنت المحكمة بين أقوال

أبي زيد، التي أخذتها على علتها (على ظاهرها)، وبين أقوال بعينها مأخوذة من الشريعة تشير إلى الردة، فوجدت تشابهاً كبيراً، فأعلنت ردته.

سلط العديد من التعاليق على الحكم الضوءَ على كيفية التفريق بين العقيدة الشخصية والفعل أو التعبير العلني بطريقة عصرية متميزة. لكن لم يتناول أيّ منها ما يبدو تناقضاً الذي سيظهر بعد أسطر قليلة حيث سيتم الربط بين العقيدة الشخصية ومظهرها الخارجي في سياق الدفاع عن الحرية الدينية، ولاسيما أن المحكمة لا ترى في الحرية الدينية مجرد حقّ في إيمان الفرد بما يشاء. تضم الحرية كذلك الحفاظ على الظروف التي تساعد على دوام العقيدة وتطورها؛ أي الظروف التي تساعد على ازدهارها. ويترتّب على ذلك، في رأي المحكمة، وجوب حماية العقيدة من دوافع السلطة الدنيوية التي قد تفسدها. وهذا بدوره يتطلّب من المحكمة الإعلان عن هذه الدوافع، كما فعلت مع أبي زيد. وهكذا تصبح أفعال العقيدة، وما يعبّر عنها، موضوع ريبة وشبهة من نوع خاص، ويجب أن توضع تحت المجهر لأنّها يحتمل أن تخفي نوايا مبيّتة فاسدة (مفسدة). قد نرى في هذا التدقيق نوعاً من اليقظة والحذر من السلطة. (بالفعل كان تدريس أبي زيد كتبه للطلبة في الجامعة جزءاً مما يقلق المحكمة). بعبارة أخرى، جمع الحكم بين العمل العلني والعقيدة الباطنية، على الرغم من التفريق بينهما في البداية، من خلال الاشتباه في دوافع المصلحة المادية أو النفوذ الدنيوي. في إطار حرية المعتقد يصبح من الضروري تحديد ما إذا كانت الأفعال والأقوال بدافع ديني حقيقي، وهذا يفترض سلطة الحكم على القناعات الشخصية أو شكلها، والتحقيق -إذا كان هناك حاجة إلى ذلك- في القناعات الشخصية. وفي هذه الحال ينهض الدفاع عن الحرية الدينية بلون مميز من الاشتباه.

لكن هذا الاشتباه ليس حكراً على مصر. هناك نسخ مشابهة إلى حدّ المفاجأة في بلدان علمانية تبدو مختلفة جداً عن مصر. سلطت وينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan)، على سبيل المثال، الضوء على

مقياسين مركزيين في فقه القضاء في الولايات المتحدة في موضوع الحرية الدينية. توازي هذه المقاييس تلك التي استعملت في قضية أبي زيد. كان المقياس الأول حول ما إذا كانت الأفعال والأقوال الدينية صادقة حتى تكون جوهرية لدين الواحد منا. يتناقض هذا المقياس الأول مع المقياس الثاني المهيمن في الغالب: هل تفرض النصوص الدينية التقليدية هذه الأقوال والأفعال؟ يبدو أنّ هناك استعداداً لافتراض صدق العقيدة الدينية للمتقاضي في المحاكم في الولايات المتحدة؛ ربما يعود هذا في جزء منه إلى احترام الأمريكان التقليدي للعقيدة الشخصية المتجذر في تاريخ بروتستانتي بعينه. مع ذلك، وكما كتب المُنظّر القانوني والحقوقي كينت غرينوولت (Kent Greenawalt): «عندما تمنح الدولة استثناءات اعتماداً على القناعات الفردية، لا يسعها إلا أن تحقق في صدق هذه القناعات». وهكذا تظل صلاحية تعريف هذا الصدق والتحقيق فيه في سياق تعريف الحريات الدينية والدفاع عنها من صلاحيات المحكمة؛ صلاحية كانت لها عبر التاريخ الأمريكي. إضافة إلى ذلك، يوفر التحديد والتحقيق كمّاً هائلاً من الشك في وجود دوافع مادية وأغراض دنيوية أخرى. نستشهد هنا مرة أخرى بقول غرينوولت (Greenawalt): «صنف آخر من زعم التدين لا يجب أن يُعدَّ روحياً هو المخططات المتخفية في ثوب لغة الدين، التي يكون فيها حافز الانخراط (في الدين) المصلحة المادية الشخصية، وليس السمو الروحي... يفترض أن يكون اكتشاف صدق الادعاء سهلاً إذا لم نتبيّن أيّ مصلحة دنيوية في سلوك الفرد الذي يُصرّ هو شخصياً أنّه جزء من ممارسته لدينه». تاريخياً، كان دائماً من الصعب على المحكمة أن تقرّر أيهما أفضل، التحقيق الفعلي في صدق النوايا أو الاكتفاء بافتراض وجود النية الحسنة.

هناك حالة (قضية) مشابهة في فرنسا. تصف عالمة الأنثروبولوجيا مايانثي فرناندو (Mayanthi Fernando) المأزق الذي تواجهه المسلمات المتحجبات في اعتراضهنّ على منع الحجاب في المدارس العمومية. من جهة، إذا عُدّ

الحجاب واجباً تفرضه الهيئات الدينية، قد يُؤوَّل كإكراه محتمل، وكمساس بالحرية الدينية. لذلك كانت الدولة الفرنسية قلقة جداً، وترغب في التأكد من عدم وجود إكراه خارجي وضغط في مسألة الحجاب؛ قلق ترتب عليه الاطلاع على الظروف الحياتية الخاصة للأفراد وقناعاتهم. لكن من جهة ثانية، إذا تم تأويل الحجاب كمسألة عقائدية خاصة -اختيار- ومن ثَمَّ لم تفرضه النصوص التقليدية (الأرثوذكسية)، فهو إذاً ليس ضرورياً للممارسة الدينية، ومن ثَمَّ لا يكون منعه بالضرورة مساساً بالحرية الدينية.

لكن حتى وإن عُدَّ الحجاب عقيدة خاصة واختياراً شخصياً، لن تتراجع الدولة عن تأويله كمسألة دينية وعلامة إسلامية أساساً يرى فيها مسؤولو الدولة إشارة إلى العزم والرغبة في إظهار الإسلام. قد يرى البعض في الحجاب دلالة على انتشار الإسلام السياسي الذي يُهين النساء بطرق تتنافى مع القيم الجوهرية للجمهورية الفرنسية. لذلك كانت الدولة تريد وترغب في عدم تشجيع الحجاب خشية أن تُقوّض قيمها. لذلك يشير طلال أسد في تحليله لتحقيقات الدولة الفرنسية إلى «أن المسؤولين في الحكومة لا يكتفون بتحديد معنى العلامات، بل ينفذون إلى دوافع المتحجبة ونواياها -إلى ذاتها- يساعدهم في ذلك نوع من السيميائية (علم الإشارات). تزعم لجنة تقصٍّ حكومية أنها تُحضر المشاغل الشخصية والالتزامات والأحاسيس الشخصية إلى المجال العام لتقييم صلاحيتها للجمهور العلماني، لكنّها في الحقيقة تفعل أكثر من ذلك بكثير؛ إنّها تبني المعاني اعتماداً على علامات باطنية (نفسية سيكولوجية)، وأخرى خارجية (اجتماعية)، وتشجع رغبات وأحاسيس بعينها على حساب أخرى». حتى وإن تمّ تأويل الحجاب كخيار -لأنه فعلاً خيار- قد تكون فيه شبهة فعلاً، ويحتمل أن يكون خطيراً.

يصبح تعريف التدين من زاوية ممارسة الاشتباه واضحاً تماماً عندما يتعلق الأمر بالمسلمين في أوربا والولايات المتحدة في النقاشات العامة، التي يكاد يطغى عليها الذعر دون سبب، حول بناء المساجد والمآذن،

واحتمال اعتماد الشريعة قانوناً، وتدريس اللغة العربية في المدارس العامة، وتقديم الهبات للجمعيات الخيرية الإسلامية، وارتداء الحجاب. مع أن هناك مبررات تاريخية وسياسية لما يكاد يكون ضرباً من الذعر. أودّ هنا التركيز على جزء أساسي في الشكل الذي يتخذه هذا الذعر: المحاولات المستمرة لكشف الدوافع الخفية للمصلحة المادية والنفوذ الدنيوي، التي وراء طيف من الممارسات والأقوال، تُعدُّ عادية في ظروف أخرى (في هذه الحال الممارسات والأقوال الإسلامية)، وترتبط بالعقيدة للدفاع عن تلك الحريات -وخاصة الحرية الدينية- التي يُنظر إليها بوصفها مُكوّناً أساسياً لأنماط العيش التي يُفترض أن تؤمنها الدولة.

تكشف هذه الأمثلة، إذاً، التركيبة المميزة للشك المقنن. من جهة، يتمّ الفصل بين العقيدة الشخصية والفعل أو القول العلني، لكن من جهة ثانية يتمّ الجمع بينهما لتعريف الحريات الدينية والدفاع عنها. في هذه الحالة (القضية) يقع إدراج العقيدة الشخصية في إطار تجمع الدوافع والإرادة (النية) والرغبة - تجمع يصبح محل اشتباه إلى درجة أنّه يُشتبه في تعبيره عن منافع مادية أو يدفع في اتجاه نفوذ دنيوي. ومن ثَمَّ قد يصبح موضوع تحقيق وضبط، وهذا يعني سبر (أغوار) تفاصيل الحياة الخاصة والقناعات الذاتية. تشترك في تركيبة الاشتباه هذه نظم سياسية تبدو مختلفة اختلاف الولايات المتحدة وفرنسا ومصر، وتجمع بتعلّة الحرية الدينية مظهرين أساسيين لليبرالية والعلمانية: أولهما اليقظة التي تتميّز بها الليبرالية للحد من النفوذ وسوء استعماله، أما الثاني فهو الرغبة العلمانية بامتياز في رسم خط فاصل بين الدين والنفوذ المادي. لكنّ هناك شيئاً آخر يغذي هذا الاشتباه هو التناقض في فهم العقيدة نفسه الذي بيَّنته الحالات المختلفة التي نوقشت سابقاً. من ناحية يقود الفصل بين العقيدة «الباطنية» والفعل «الظاهر» إلى اعتبار الفعل دليلاً على العقيدة، ومن جهة أخرى هناك اعتراف «بالنجاعة» للأفعال، وبأن الأفعال تستطيع أن تشكل العقيدة بقوة، ومن ثَمَّ تشكل القيم التي يؤمن بها الناس - اعتراف

يُقوّض الفارق بين العقيدة «الباطنية» والعمل «الخارجي» (الظاهر). يسمح هذا التشابك بين «علامات» و«أسباب» العقيدة بالمزيد من اليقظة المعلنة إزاء النفوذ المحتمل للعقائد والأفعال الدينية. وهذا يوحي بأنّه في النظام القانوني العلماني يمثل الاشتباه في العقيدة الدينية الجانب الآخر للحرية الدينية، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

نستطيع هنا العودة إلى جدل تايلور حول العلمانية الذي ذكرنا في بداية هذا المقال. لاحظ أن الحالات (القضايا) السابقة تتبع، على ما يبدو، المبادئ التي عبر عنها تايلور بوضوح في نقاشه. في كل واحدة من هذه الحالات تم استماع لكلّ الأطراف، في كلّ واحدة من هذه الحالات حاولت الدولة أن تلتزم الحياد بين المعتقدات حتى عندما تحاول الدفاع عن وحدة من القيم الأساسية، مع ذلك يجد الناس أنفسهم في نهاية المطاف، وفي كل واحدة من هذه الحالات، مكرهين فيما يتعلق بمعتقداتهم أو مواقفهم الأساسية. مع هذه النتائج غير المرضية يتكشّف ما يشبه التناقض الداخلي بين الحريات المنشودة والآليات التي تساعد على تحقيقها على الوجه الأكمل. لا يرى تايلور هذا التناقض في نقاشه؛ لأنه لا يعطي تفسيراً كاملاً للتركيبة المتناقضة للاشتباه المتجذّرة تاريخياً في المثل الأعلى العلماني والممارسة العلمانية للحرية الدينية.

مع ذلك قد يعترض أحدهم بالقول (قائلاً) إنّ تايلور برّر فعلاً هذا الاشتباه عندما أثبت أنه لا ينبغي أن نخصّ العقيدة الدينية بالذكر من بين أنواع أخرى من المعتقدات، وأن المنطق الديني والمنطق اللاديني لا يختلفان كثيراً. ولا ننكر أنّه ناقش ذلك، لكن بعد فوات الأوان؛ لأنه عندما يفعل يكون الاشتباه الذي حذّر منه قد أدّى دوره (فعل فعله) الهدام في النقاش بطريقتين: في الأولى، على الرغم من الضبابية التي أضفاها على الفكر الديني واللّاديني، يفسر نقاشه الدين بوصفه نوعاً من المعتقد أساساً، لكنّ هذا الفهم للدين هو، في حدّ ذاته، نتيجة (محصلة) تاريخيّة للريبة التي

يفصلها عن المعرفة ويجعلها نقيضاً لها. هذا هو الأسلوب الوحيد الذي يُمكّن من الدفاع عن حياد الدولة بين الدين والمعتقدات الراسخة الأخرى بشكل مقبول. سيكون من الصعب إثبات ضرورة أن تظلّ الدولة على الحياد بين المعتقد وما تَعدّه معرفة، وخاصة في المسائل المتعلقة بالأمن العام وحكم الشعوب عندما تكون هذه المعرفة أساسية للحكم. يوضح هذا التقييد لمجال الدين مبدأ وجوب فصله عن النفوذ المادي. إذاً، الريبة مترسخة في نقاشه، وكان لها دور في تشكيله. بتبصر وحكمة تبرز إيفون شيروود (Ivone Sherwood) في هذا المجلد كيف ينهض الاشتباه في الدين بتأويل الدين كعقيدة ثانوية بالنسبة إلى المعرفة. يوضح عمل شيروود نقطة مهمّة: على الرغم من زعمها الحياد بين المعتقدات، تهتم الليبرالية العلمانية من البداية وضمنياً بمدى صدق المعتقدات. وذلك يفسر لماذا برهنت المحاكم في القضايا المذكورة سابقاً على اهتمام كبير بصدقية (مدى صدق) المعتقد بالقدر الذي اهتمت به بالأشخاص الذين يدّعون اعتناقه. ولكن يتّضح هذا الاهتمام بشكل خاص فيما يتعلق بالتهديد المحتمل الذي تشكّله هذه المعتقدات وأتباعها لكلّ من المصالح المادية والقيم التي يفترض أن تكون تأسيسية.

يقودنا هذا إلى الطريقة الثانية التي يعمل بها الاشتباه في نقاش تايلور، والتي قد تكون أبلغ أثراً من الأولى. وهي تتمثّل في زعمه أن الالتفاف حول مجموعة من القيم الأساسية ضرورة، وأن هذا الاتحاد لا غنى عنه للدولة الديمقراطية. مع أنّ هذا الاتحاد قد يكون شرطاً مسبقاً للحريات العلمانية، فهو أيضاً مظهر مميز لأساليب الاشتباه في الدولة العلمانية. ربما يتوضَّح هذا أكثر لو نظرنا إليه من زاوية اجتماعية، أقصد عندما نتأمل متى يبرز القلق بشأن الاتفاق على قيم أساسية. يحدث هذا غالباً عندما تكون أقلية دينية محاصرة ومحل اشتباه، عندما يشتبه في ولائها للدولة. ومن ثَمّ عندما يتعلّق الأمر بالمسلمين في أوربا والولايات المتحدة فهم محلّ اشتباه، ليس لأنّهم لم يتبنّوا القيم الأساسية للمجتمع الذي يعيشون فيه (إن وجدت فعلاً) أو

لأنهم ليسوا موالين للدولة (كيفما يقاس الولاء)، ولكن لأنهم محل اشتباه من البداية (أصلاً)، لذلك يطلب منهم الالتفاف حول مبادئ أساسية. لهذا السبب لا الاندماج (في المجتمع) مهما كانت درجته، ولا الولاء مهما كانت دلالاته، سيُخمد هذه المطالبة. من المهم أن نتذكر هنا أن مسألة التحرر العلمانية قد نوقشت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في علاقة باليهود، وكان كثيراً ما يُطلب منهم استيعاب القيم الأساسية لمجتمعاتهم باسم هذا التحرر. لكن لم يبدد الاستيعاب، مهما كانت حقيقة الشكوك التي اقترنت بهم؛ ظلّت نواياهم محل اشتباه على الدوام، وكانوا يُعدّون باستمرار تهديداً مادياً ومعنوياً. لا تذكر تبريرات (تفسيرات) هذا الاشتباه على مرّ التاريخ غياب الاندماج سبباً، على الرغم من أنّ هذه كانت الأسباب التي تعطى في ذلك الوقت. لكنّنا نعلم أنّ هذا الاشتباه ساعد على تقوية الدولة، وزاد من نفوذها السيادي على الحياة الاجتماعية اليومية.

لهذا السبب أخشى أن يكون زعمُ أنّ هناك ضرورة للالتفاف حول قيم أساسية وكيفية إنجازه وفكرة الإجماع (التوافق) كحلّ محتمل، مزاعم خاطئة ومظللة إلى حد كبير نحتاج إلى فهم تام لما تفعله هذه المزاعم والتساؤلات. ربما نستطيع هنا الاستعانة بالتفريق الشهير بين الجمل الإخبارية والأدائية (الإنشائية). تستعمل هذه التقنية عادةً في التعامل مع الجمل، لكنّي أرى أنّ استعمالها مع الأسئلة مُمكن أيضاً. عادة ما تُعدُّ المطالبة بالالتفاف حول قيم أساسية والتساؤل حول سبل إنجازه والتبعات التي ستنجرّ عن عدم الإنجاز، جملاً تقريرية (إخبارية) يحتمل أن تتطابق مع حقائق اجتماعية وتاريخية، وينبغي تقييمها على أساس مدى مطابقتها للوقائع. لكنّ تأمّلَ متى تُثار هذه المطالبات والتساؤلات يدفعنا إلى اعتبارها جملاً إنشائية "فاعلة" تؤدّي وتوفر الكثير من الاشتباه ضمنياً في الذين لم يشاركوا بعد في القيم الأساسية مهما كانوا. لا ينبغي إذاً أن نرى في التوافق (المتداخل/ المتشابك) حلاًّ للمسألة وإجابة عن السؤال حول كيفيّة إنجاز هذا الاتحاد، بل كجزء من

ممارسة هذا الاشتباه، جزء يُبقي على هذا الاشتباه وربما يذهب به بعيداً. مثلاً، فيما يتعلّق بالمسلمين في الولايات المتحدة وأوربا يجر التوافق إلى سؤال آخر حول ما إذا كان الإسلام يتقبل فكرة توافق متداخل، وإن كان يتقبل، فربما يستطيع المسلمون الانخراط في القيم الأساسية المزعومة، لكن إذا لم يتقبل.... في كلتا الحالتين فسيظل التدقيق في المشبوه (الذي يستوجبه الاشتباه في المعتقدات والممارسات الإسلامية) مستمراً بلا هوادة باسم قيم مثل الحرية الدينية، وتكون النتيجة التمسك بقدرة الدولة على سبر المجالات الحميمية (الشخصية) للحياة الاجتماعية أو تطويرها. لهذا أخشى أن تكون هذه المزاعم والأسئلة والحلول المزعومة مظللة ومغلوطة: لا تعطي تفسيراً كاملاً للعلاقة بين الاشتباه والتحرر العلماني الذي يكمن وراءها. على الرغم من أن تايلور يحذّر من إفراد الدين بالذكر، يبدو أنّ نقاشه للعلمانية يعبر بوضوح عن التركيبة المتناقضة للاشتباه التي ضمت تاريخياً الحرية الدينية العلمانية.

تسلط قضيّة أبي زيد، التي ناقشنا أعلاه، الضوء بشكل دقيق على التركيبة المتناقضة للاشتباه. في مستوى أول، أخذت المحكمة أقوال أبي زيد المكتوبة على ظاهرها -تقول ما تعني-ووجدت أنها تتناقض مع النظريات التقليدية (الأرثوذكسية) التي تُؤول حرفياً. ومن ثَمَّ قضت المحكمة بردّته. لكن عندما تعلّق الأمر بالحرية الدينية لقيت أقواله المزيد من العناية، وقيل إنّها تعني أكثر ممّا تقول، لها دوافع دنيوية مبيّتة علينا أن نحمي حرية المعتقد منها حتى ينمو المعتقد ويزدهر. اقتصر عمل المحكمة في هذه القضية على الافتراض والتصريح بالحكم على دوافع أبي زيد دون تحقيق. يُبيِّن هذا الحكم (القرار) أنّ الإسناد المشكوك فيه للدوافع لا يعتمد على تحقيق على الرغم من أنه يمكن أن يحرك التحقيق إذا ارتأت المحكمة ذلك.

أصبحت الحسبة، من خلال القانون وبحكمه، تجسد هذه التركيبة للاشتباه والسلطة التقديرية المرافقة له، ومن ثَمَّ مكّنت من تأكيد سلطة القرار

السيادية للدولة في المجالات الشخصية للحياة اليومية. نرى ذلك بوضوح عندما نتذكّر أنّ (قضايا) الحسبة صارت من مشمولات المدعي العام صاحب المنزلة الغامضة بين القضاء والسلطة التنفيذية وسلطته الاستقصائية التي تكاد تكون غير محدودة. المدعي العام هو الآن المسؤول الوحيد عن تقديم قضايا الحسبة إلى المحاكم، وعليه من ثَمَّ إجراء التحقيق، ثمّ يقرّر ما إذا كانت قضيّة ما تستحقّ العرض على أنظار القضاء. لذا قد يضطر إلى التدقيق في الدوافع وراء التصريح بالمعتقد الديني. لكن إذا بدا أنّ التحقيق يتطفّل كثيراً على الحياة الخاصة أو المجال الباطني، فلدى المدّعي العام خيار آخر يلجأ إليه (إذا رأى ذلك): أن يأخذ بظاهر القول؛ أي أنّ الكلام يعني ما يقال، كما فعلت المحكمة مع أبي زيد. لكن قد يفوت من يركز على ما تقوله البيانات حرفياً استيعاب التعقيد الذي تتسم به الحياة الدينية الخاصة. أمّا بالنسبة إلى الولايات المتحدة وفرنسا، فلا نعرف بالضبط ماذا يفضّلون: التدقيق في حقيقة الدوافع الدينيّة أو افتراض مدى صدقها.

يذكر التعارض (التنافر) بين التطفّل على المجال الخاص المحمي ظاهرياً أو أخذ الأقوال على ظاهرها بتعارض آخر تستند عليه الشرعية القانونية المعاصرة وهو سبب انهيارها باستمرار: إنفاذ العدالة أو إعطاء الانطباع بأنّك تنفذ العدالة. يبدو أنّه كلّما زاد تحمس المحقق الرسمي، كلما بدا أكثر تعسفاً على العدالة. لكن إذا ركن إلى الإجراءات وحدها فربّما يُعدّ مستخفاً بالعدالة وساخراً منها. الحسبة الآن جزء من هذا المأزق.

في الختام ذكرتُ محاكمة أبي زيد لأبيّن كيف تجسّم الحسبة في شكلها القانوني المعاصر نسيجاً مميزاً من الاشتباه. من المحتمل أن تكون الحسبة قد أضعفت مجال الحقوق الخاصة بأكمله من خلال الأحكام. حولت الدولة الحسبة إلى أسلوب اشتباه خاص بها عندما حدّدت استعمالاتها. مع ذلك قوّض هذا الأسلوب (الاشتباه)، الذي وضع للدفاع عن الحريات الدينية، الفروق الجوهرية التي تسندها. إضافة إلى ترسخ التنافر بين الإنفاذ وادعاء

الإنفاذ في ديناميكية اشتباه أخرى. ويصبح هذا التعقيد مركباً، كما بيّنت في مكان آخر؛ لأنه لا يُرى أيّ حلّ لمشكلة تحديد ما إذا كان مفهوم الحسبة في قرارات المحاكم، إلى الآن، مبدأ إسلامياً، ومن ثَمَّ مبدأً دينياً أولاً وقبل كلّ شيء، أو مظهراً من مظاهر النظام العام، أم أصبح مبدأً علمانياً أساساً. يؤكّد مثال الحسبة، إذاً، أطروحة سوليفان الشهيرة، التي تقول: إنّ الوصول إلى الحرية الدينية، بوصفه حقّاً شرعياً قابلاً للتطبيق، مستحيل، كما يُبيّن كيف أنّ الحرية الدينية من هذا القبيل لن تبدو مكتملة لأنّها متشابكة كلياً داخل (في) ديناميكيات اشتباه القانون والغموض العلماني/الديني.

مع ذلك لا ينبغي أن نفهم استحالة تحقيق الحرية الدينية كفشل للعلمانية؛ لأنّ ذلك قد يختزل تحليل العلمانية في تقييم وفائها بوعودها. من المؤكد أنّ العلمانية كظاهرة تاريخية أكبر مما تعد به، على الأقل؛ لأنّها تعجز، باستمرار وبشكل واضح، عن الوفاء. ربّما نستطيع بدلاً من ذلك تأمل (درس) كيف أنّ هذا المفهوم للفشل المستمر متأصل في المبادئ الأساسية التاريخية للعلمانية والنتائج التي تترتّب عليها. في هذه الحال يمثّل الفصل بين الحرية الدينية، بوصفها طموحاً علمانياً، والآليات العلمانية لتحقيقه، مجالاً للسعي المتواصل، فضاء يعمل على توسيع وترسيخ الاشتباه واحتمال التدخل الذي كان سبباً في وجوده في المقام الأول. يُترك الدين في هذا الفضاء للتسييس المستمر، وتكتسب المطالبات السياسية-الثيولوجية وجاهةً وقوة، ويصبح النقد شبيهاً بمهارة حيويّة على الفرد المحافظة عليها وتنميتها دون كلل. ومن داخل هذا المجال أيضاً يبرز القلق بشأن الالتفاف حول قيم أساسية كطلب متواصل. نتيجة لذلك تظلّ مسألة الحرية الدينية، بوصفها رهاناً علمانياً مركزياً، حية بحدة (بشكل مؤثر)، ويقع جرّها باستمرار إلى ما يشبه حلقة استفزاز وإثارة ونقد وتدخل لا تنتهي ولا يمكن تفاديها. هذا يعني أنّ أساليب وديناميكيات الاشتباه، التي ذكرت خطوطها العريضة في هذا المقال، تساعد على استدامة «إشكالية الفضاء» (كلّ مكونات مسار البحث

عن حلّ لمشكلة) العلمانية، والمسائل المتعلقة بها ورهاناتها والاستعداد الذهني الذي تحثّ عليه، والنزعة إلى السيادة التي تبدي. ما زلنا ملزمين (مقيدين) بـ«إشكالية الفضاء» هذه من خلال الاشتباه (الشك) الدائم الذي تثيره.

شكر:

شكراً لطلال أسد على اقتراحاته وتعليقاته على مسوّدة سابقة (لهذا المقال).

مراجع مختارة:

- Agrama, Hussein Ali, Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt, Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Asad, Talal, "Reflections on Laicité and the Public Sphere", Items and Issues 5, no.3 (2005): n.p.
- Boltanski, Luc, Enigmes et complots: Une enquête à propos d'enquêtes, Paris, Editions Gallimard, 2012.
- Cairo Court of Appeals, case # 287, 1995.
- Fernando, Mayanthi, "Reconfiguring Freedom: Muslim Piety and the Limits of Secular Law and Public Discourse in France", American Ethnologist 37, no. 1 (2010): 19-35.
- Greenawalt, Kent, Religion and the Constitution, Vol.1, Free Exercise and Fairness, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Schumann, Fredrick, "The Appearance of Justice: Public Justification in the Legal Relation", University of Toronto Faculty of Law Review 66, no.2 (1998): 441-60.
- Sullivan, Winnifred Fallers, "Judging Religion", Marquette Law Review 81 no.2 (1998): 441-60.
  - The Impossibility of Religious Freedom, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

- Taylor, Charles, "The Meaning of Secularism", Hedgehog Review 12, no.3 (2010): 23-34.
- Zorza, Richard, "The Disconnect between the Requirements of Judicial Neutrality and Those of the Appearance of Neutrality When Parties Appear Pro Se: Causes, Solutions, Recommendations, and Implications", Georgetown Journal of Legal Ethics 17 (2004): 423-54.



الفصل السادس والعشرون

الاضطهاد الديني والحرية الدينية

تحليل التناقض بينهما

في سياق (ما بعد) الاتحاد السوفييتي

Mathijs Pelkman

مقدمة:

تصوّر (تأمل) إماماً في أجاريا (Adjara)، جورجيا (Georgia)، يحنّ إلى الحقبة السوفييتية عندما كان هناك اضطهاد للدين؛ تصوّر موظفاً حكومياً في قيرغيزستان (Kyrgyzstan) يشتكي من ظلم الحرية الدينية. يستعمل هذا المقال هذه الأمثلة وغيرها من حقبة ما بعد الاتحاد السوفييتي لكشف تناقضات داخل أنظمة الحرية الدينية وأنظمة القمع (الاضطهاد).

كشفت دراسات حديثة حول الحرية الدينية كيف ساهمت الجذور (الأصول) المسيحية الليبرالية للأصناف المعاصرة من «الدين» و«الحرية» في ظهور نظرية «سياسية للحرية» تُشكل وتحُدّ من الطرق التي يمكن للدين أن يدخل بها المجال العام. تحديد المجال الديني بدوره أظهر التأثير المتعدد لهذه الحرية على الفرق الدينية والفرص والموانع التي نتجت عنه، إضافة إلى مظالم جديدة (عدم المساواة). يساهم هذا المقال، من خلال تعقب الآثار (المتناقضة

أحياناً) للتحرر الذي حلّ بعد الحقبة السوفييتية، في النقاش النقدي «للحرية الدينية»، لكنه يحاجج كذلك بأنّ النقاش لا يكتمل دون أخذ نقيض الحرية الدينية «اللّاحرية الدينية» في الحسبان، أو ما يُعرف في المجال السياسي- القانوني بـ«لاضطهاد الديني». سوف تعطي هذه المقاربة نوعاً من الأساس لمناقشات الحرية، وتلفت الانتباه إلى أن «مشاريع الحرية الدينية» ليست الوحيدة التي تتسم بتعدد التناقضات، بل «مشاريع الاضطهاد الديني» كذلك.

يمثل عالم ما بعد الحقبة السوفييتية حالة مفيدة؛ لأنه يسمح بدراسة الحرية الدينية والاضطهاد الديني معاً. كان انهيار الاتحاد السوفييتي مؤشراً على نهاية (70) عاماً من السياسات المناهضة للدين، فترة شهدت كبحاً حاداً للتعبير الديني ومراقبة دائمة للمؤسسات الدينية التي يختارونها -أحياناً برضا الشركاء ويقمعونها بشدة أحياناً أخرى بهدف القضاء على الدين، الهدف الذي لم يتحقّق بالكامل أبداً. كانت فترة ما بعد (1991م) مختلفة تماماً (عمّا قبلها) على الأقلّ في الدول المستقلة مثل قيرغيزستان وجورجيا، حيث تمّ تبنّي وتطبيق قوانين ليبرالية على التعبير الديني والمؤسسات الدينية. ربما كان ينتظر أن تكون للزعماء الدينيين والممارسين نظرة إيجابية صريحة (لا غبار عليها) إلى هذا الاتساع للنشاط الديني، لكن ليس في كل الحالات. سوف أوضح هذا الأمر بالاعتماد على مثالين (عيّنتين) من بحثي الإثنوغرافي الخاص.

> في (2001م) قال لي إمام قرية صغيرة في أجاريا، واحد من أقاليم جورجيا، أغلب سكانه من المسلمين: «كنا ننعم بحرية أكبر أثناء الحكم الاشتراكي، كان لنا حياتنا الخاصة. نحن الآن نفقد (نخسر) كلّ شيء».
>
> في (2004م) تحدّثت مع قس خمسيني (Pentecostal) في قيرغيزستان عن أشكال المقاومة التي لقيتها كنيسته في هذا السياق الذي يمثّل فيه المسلمون أغلبية، فقال: ندعو المسؤولين (في الحكومة المحلية)

إلى أن يتوقفوا عن وضع العقبات في طريقنا. لكن قد لا تكون هذه الطريقة التي يرضاها الله. يزدهر(يزداد) إيماننا عندما نكون مضطهدين».

يكشف هذان المثلان حنيناً غريباً للاضطهاد الديني، ولكن بطرق مختلفة تماماً. يشير التصريح التلميحي (الإيحائي) للإمام إلى أنّ العهد الجديد من الحرية الدينية أقلّ حرية من زمن الاضطهاد إلى التوترات التي رافقت خوصصة الدين في فترة ما بعد الحقبة السوفييتية التي يمكن أن تجعل مبادئ (ركائز) الدين أضعف مما كانت. في المقابل لم يشكك القس الخمسيني في «الحرية» إلى درجة الإيحاء بأنّ الحرية ليست بالضرورة مفيدة لكنيسة مثل كنيسته. المنطق الخفي (غير المعلن) هو أن الحركات الدينية لا تستطيع الاستمرار في نشاطها إلا عندما تقدم لأتباعها إحساساً بالتميز؛ أي عندما تحافظ على الحدود بينها وبين المجتمع عموماً. ينبغي ألا نأخذ تعليق الإمام أو القس على ظاهره لكن نحتاج فعلاً إلى إعادة تقييم المقصود بـ«الاضطهاد الديني» و«الحرية الدينية». يلفت المثالان النظر، بشكل غير مباشر، إلى دور القانون، وهذا يوصلنا إلى مثالين آخرين:

> في سنة (2004م) اشتكى إلي موظف لجنة الشؤون الدينية الحكومية في قيرغيزستان من «[هؤلاء المبشرين الإنجيليين] يأتون إلى هنا، ولا يريدون الحديث إلا عن الحرية الدينية. لا يتكلمون إلا عن الحقوق، ثم الحقوق، ثم الحقوق! المسألة سهلة بالنسبة إليهم. ويغادرون بعد بضعة أعوام وليس لديهم أدنى فكرة عن الفوضى التي تركوها وراءهم».

> في إطار دراسة جماعة التبليغ (حركة تقية إسلامية) في قيرغيزستان، سنة (2010م)، سألت عن تأثير قانون (2009م) الذي يمنع النشاط التبشيري (الدعوة) للجماعة.

لم يزعجهم هذا القانون، قال واحد منهم: «لقد تعوّد الناس على مقاربتنا. لا يستهدف هذا القانون سوى شهود يهوه (Jehovah Witnesses)».

تشير هذه الأمثلة إلى أنّ نجاعة القانون تتوقّف على إنفاذه، ولكن بطرق مختلفة. يوحي المثال الأول بأنّ القانون قد يكون أداة للنهوض بمصالح بعض الفرق الدينية، أمّا الثاني فيلمح إلى عدم المساواة في تطبيق القانون من طرف من بيده السلطة. يلفت كلا المثالين الانتباه إلى التفاعل بين القانون والمجال الاجتماعي الذي يُطبق فيه.

تثير هذه المقالات الإثنوغرافية القصيرة العديد من الأسئلة المهمة. تتعلق مجموعة أولى من الأسئلة بالإمكانات والمستحيلات التي تنتجها القوانين الليبرالية والقمعية (عن غير قصد). ما هي أشكال الحرية التي أنتجها الاضطهاد الديني؟ وما هي الموانع والاستحالات التي تنتجها الحرية الدينية؟ تتعلق المجموعة الثانية من الأسئلة بكيفية وضع وتطبيق وتجاهل واستعمال القوانين المتعلقة بالدين. عملياً، من «يمتلك» الحرية الدينية؟ ولأيّ غرض؟ وكيف يمكن أن تستعمل القوانين المتعلقة بالدين بطرق مختلفة؟

من الاضطهاد إلى الحرية أو العكس بالعكس:

إذاً، ماذا كانت هذه الحرية في الاضطهاد التي أشار إليها الإمام؟ من المهم الإشارة إلى أنّه لم يكن يتحدّث عن الاضطهاد القاسي في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي، هذه العقود التي تميّزت بسرعة تقلّص مجال المؤسسات الدينية والتعبير الديني الشعبي بما فيها إغلاق كلّ المساجد والمدارس تقريباً وسجن الزعماء الدينيين، بدلاً من ذلك كان الإمام يشير إلى محاولات مناهضة الدين في الستينيات وصولاً إلى الثمانينيات من القرن الماضي، التي كانت تركز على اجتثاث ما يسمّى العادات الرجعية والخطرة باستهداف العطل والطقوس الدينية ونشر أفكار معادية للدين من خلال

الإعلام وفي المدارس. وكان أثر ذلك مركباً: اختفى «الدين» من جزء كبير من الحياة العامة، لكنّ الوضع الذي ساد نتيجة لذلك كان يوحي بوجود فرص للتعبير الديني بطريقة أكثر «ترويضاً».

ولاسيّما أنّ خط موسكو المناهض للدين لم يبلغ السياقات المحلية دون تشويه. غالباً ما يُلاحظ في المناطق المسلمة في الاتحاد السوفييتي أنّ المسؤولين المحليين (أعضاء الحزب الشيوعي) لا يرون مانعاً في المشاركة من حين إلى آخر في الأحداث الدينية مثل حفلات الختان والمآتم. يمكن أن تترجم النكتة (المزحة) السوفييتية الشهيرة: «يزعمون أنّهم يدفعون لنا ونزعم أننا نعمل» إلى: «يزعمون أنّهم يجتثون الدين، ونزعم أنّنا لا نمارس الدين». بعبارة أخرى، كان هناك فسحة للتعبير الديني في أواخر الحقبة السوفييتية أكبر ممّا تظهره صورة «المستبد» التي يسعى الاتحاد السوفييتي لإعطائها (إسقاطها).

كان هناك أيضاً نوع من «حرية» الانخراط في عادات دينية دون التقيّد بما يتطلّبه المذهب. لم يكن الانخراط في الدين في العصر السوفييتي مرفَقاً بمظاهر الالتزام مثل: الصوم، والصلاة اليومية، أو الامتناع عن تناول الكحول. يقول أحد القرويين من أجاريا: «طبعاً كنّا مسلمين لكن كنّا نستطيع أن نصلّي في مساكننا فقط. لم نكن نسيء الظن بأيّ شخص كان يشرب الخمر أثناء العمل أو يقدمه لضيوفه؛ لأن هذه الأشياء كانت، بكلّ بساطة، لا مفر منها».

تناسب مثل هذه الإمكانات أولئك الذين ليسوا «متدينين بدرجة كبيرة»، والذين يرون في الدين مسألة تقاليد «عائلية» وثقافية. لكن ماذا عن الذين يولون الجانب المذهبي للعقيدة اهتماماً كبيراً؟ ألمح القس الخمسيني، الذي استشهدنا به من قبل، إلى احتمال أن تعتمد متانة الحياة الطائفية على القمع. تضمّنت بعض القصص التي يرويها شيوخ متديّنون في أجاريا إيحاءات مماثلة. علّق أحد هؤلاء الشيوخ مبتسماً: «كنّا نعرف ماذا يمكن أن نحدث به، وما لا يمكن أن نحدّث به كلّ جار (من جيراننا). كانت هذه طريقة تمرير

المعلومة». متّن خطر التبليغ (الوشاية) وتقييد أداء الشعائر الدينية أو تداول المؤلفات الممنوعة الروابط بين أعضاء الطوائف الدينية الملتزمين. لا شيء من هذا يهوّن المصير المروع لعشرات الآلاف من رجال الكنيسة، ويأس الذين يشيعون موتاهم بطريقة غير دينية، أو العدد الذي لا يحصى من الناس الذين خسروا وظائفهم بسبب ارتباط أقاربهم بمؤسسة دينية. لكن من المهمّ (أيضاً) تسليط الضوء على التأثيرات المنافية للطبيعة البشرية للاضطهاد الديني: يخلق الاضطهاد فرصاً (وبعض الحريات) التي فُقد بعضها عندما رُفع الحظر على الدين.

ربّما توضح هذه الملاحظات التاريخيّة الحنين الانتقائي الذي ألهم تصريح الإمام «كنا أكثر حرية أثناء الحقبة الشيوعية»، ولكن، لا يوضح الإدانة الضمنية لـ«الحرية» الدينية بعد الحقبة السوفييتية. ولمزيد من التوضيح يقول: «هل تعلم ما هو الشيء الأكثر مرارة؟ تمكنّا أخيراً من حرية ممارسة معتقداتنا، لكنّ الإسلام الآن في تقهقر (تراجع). إنّ الشيطان يقوم بعمله». كان الإمام يُلمّح بشكل غير مباشر إلى الصعوبات التي يجدها في إقناع القرويين بحضور صلاة الجمعة، وشهادته على عملية التحوّل إلى المسيحية الأرثوذكسية المتواصلة منذ بداية تسعينيات القرن الماضي.

حتى نفهم السياق من المهمّ أن نتذكر أنّ أجاريا كانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر، وأنّ سكانها اعتنقوا الإسلام خلال تلك الفترة. عندما أصبحت جزءاً من جورجيا السوفييتية (كجمهورية مستقلة) تمّ تصنيف سكانها الذين يتكلّمون اللغة الجورجية كمواطني جورجيا، على الرغم من أنّ انتماءهم الديني يفصلهم عن مواطني جورجيا الآخرين (من غير أهل أجاريا)، الذين كانوا مسيحيين أرثوذكس. أثبت ترويض السوفييت للدين جدواه، بمعنى أنّه سمح لسكان أجاريا بأن يكونوا مسلمين في بيوتهم بينما يتحولون إلى علمانيين جورجيين (سوفييت) في العلن. اختلّ هنا التوازن الهشّ عندما تشكلت الجنسية

الجورجية في تسعينيات القرن العشرين من منظور مسيحي أرثوذكسي كجزء من مسار يهدف إلى تجاوز الإرث الإيديولوجي السوفييتي وإعادة التواصل مع الجذور التاريخية (العميقة) للقومية الجورجية المُتخيَّلة. على الرغم من هذا الإطار الديني الوطني الواسع، أتى هذا الوضع الجديد بالمزيد من الحرية في ممارسة شعائر الإسلام جهاراً: شُيّدت مساجد جديدة، وفتحت مدارس، وزاول الشباب (من الرجال) تعليمهم في جامعات إسلامية في الخارج، وأدى الشيوخ فريضة الحج. لكن عودة الدين كانت سبباً في ظهور إشكالية الانتماء إلى جورجيا وإلى الإسلام في الوقت نفسه، معضلة كانت وراء إضعاف الطائفة المسلمة. في هذا السياق وحده يصبح حنين الإمام إلى الاضطهاد منطقياً جداً.

تساعد هذه الأمثلة على فهم وضعيات أخرى في العهد السوفييتي وما بعد العهد السوفييتي؛ وخاصة الوضعيات التي تتشابك فيها الانتماءات العرقية (الإثنية) والدينية. تميل الحرية الدينية إلى الزيادة في انتظارات أن يقترن الانتماء الديني بسلوك يتناسب مع المعتقد. كان الانتماء إلى الإسلام، في الحقبة السوفييتية يُعدّ مسألة خلفية (وراثية). إذا كنت من قيرغيزستان، أو أوزبكياً (Uzbekistan)، أو أذرياً (Azeri)، أو أجارياً، فأنت مسلم افتراضاً. كان الاضطهاد الديني يعني أن تناول الكحول والتوقّف عن المشاركة في الأنشطة الرمضانية والامتناع عن أداء الصلوات اليومية أشياء مقبولة. في المقابل، كانت الحرية الدينية تعني أنّ هذه المسائل محل خلاف. اكتسب الانتماء الديني المزيد من المضمون (المحتوى) ما خلق مشاكل لمجموعات مهمة من الناس. هل يستطيع جورجي أن يكون مسلماً؟ هل تستطيع امرأة أن تكون مسلمة مطلقة؟ هل تَعدّ نفسك مسلماً عندما تشرب الخمر وتأكل لحم الخنزير؟ من المحير أنّه بينما يصرح نشطاء مناهضة الدين في العصر السوفييتي بشعورهم بالإحباط بسبب الأشخاص الذين يصرّون على أنّهم مسلمون لأنّهم من خلفية إثنية (عرقية) معيّنة، يشتكي أئمة مؤهلون حديثاً،

بعد (1991م)، من الموقف نفسه. ترى المجموعة الأولى أن المزج بين الانتماء العرقي والانتماء الديني يحول دون أن يصبح الفرد اشتراكياً مخلصاً (صادقاً)، أما بالنسبة إلى المجموعة الثانية (الأئمة) فالمشكلة هي الحيلولة دون أن يكون الفرد مسلماً صادقاً (حقاً).

بالإضافة إلى ذلك، أصبح الدين في نظر البعض «أكثر تحرراً» مما كان في أعين آخرين. كان عدم التناظر (التناسب) الأساسي في أجاريا يتمثّل في الوضع الذي وجد المسلمون أنفسهم فيه، كان عليهم أن يتنافسوا مع الكنيسة المسيحية الأرثوذكسية الممولة جيداً، ويدعمها خطاب وطني (قومي) يشجع سكان جورجيا على اعتناق المسيحية. في أماكن أخرى من الاتحاد السوفييتي السابق كانت «الديانات التقليدية» (اسم يطلق على الديانات التي وُجدت قبل الحقبة السوفييتية) تواجه تنافساً غير عادل، وخاصة البعثات الإنجيلية الغنية القادمة من الخارج. في المقابل كان ممثلو الطوائف الدينية، التي بدأت تنشط حديثاً، يشعرون بأنّهم ضحية التفريق بين الديانات «التقليدية» و«غير التقليدية»، تفريق يكرسه العديد من القوانين الدينية في أرجاء الاتحاد السوفييتي كافةً.

لا شك في أنّ نهاية الشيوعية وسّعت، إلى حدٍّ كبير، مجال النشاط الديني في الجمهوريات السوفييتية السابقة. ويشهد على هذا النشاط تشييد المساجد والكنائس وعودة ظهور الرموز الدينية في الأماكن العامة، وعودة رجال الدين إلى مختلف الوظائف العامة، وتبخر إيديولوجيا الإلحاد افتراضاً. لكن عودة الدين إلى الفضاء العام جلبت معها توترات وعوائق جديدة بدءاً من الضغط الاجتماعي من أجل المشاركة في الأنشطة الدينية وصولاً إلى ديناميكية جديدة للإقصاء ترافق تسييس الدين: تشابك الهوية الدينية والهوية الوطنية، تقديس النفوذ العلماني (الدنيوي)، وتأثير الخطاب العالمي ضدّ الإرهاب. تحذّر هذه المفارقات من الفرضيات الساذجة حول «الاضطهاد» أو «الحرية»، وتلفت النظر إلى أنّ إمكانية التعبير الديني واستحالته تطعيم على حقائق اجتماعية مختلفة.

تناقضات القانون:

> تتضمن الحرية الدينية، التي يكفلها دستور جمهورية قيرغيزستان، حقّ كل مواطن(ة) في اختيار علاقته/ها بالدين بكل حرية واستقلالية، وفي اعتناق أي دين أو لا دين بصفة فردية أو في جماعة، وفي تغيير قناعته/ها الدينية، وإعلان ونشر قناعته/ها الخاصة في أمر الدين- قانون جمهورية قيرغيزستان حول الحرية الدينية والتنظيم الديني.

عندما تُناقَش تناقضات قوانين الحرية الدينية نتعلّم الكثير من الحالة في قيرغيزستان نظراً للسرعة التي تمّ بها رفع كل القيود على النشاط الديني في البلاد عقب انهيار الشيوعية. فعلاً، لقد تمّ توقيع القانون الذي استشهدنا به أعلاه بعد أربعة أشهر فقط من تفكك الاتحاد السوفييتي. أضف إلى ذلك بقاء حكومة قيرغيزستان بعيدة كلّ البعد عن التنظيم (التقنين) الحازم للدين حتى (2005م) خلافاً لدول آسيا الوسطى الأخرى مثل أوزباكستان وكازاخستان، اللتين سنّتا قوانين ليبرالية للدين لكن سارعت إلى تعديلها، أو حدّت من ممارسة النشاط الديني على الرغم من تغييرها القوانين. لكن لا يرى الجميع في هذا الوضع نعمة (بركة). لم يكن المسؤول الحكومي يفتخر (يتباهى) بليبرالية بلده عندما نبّه عام (2004م) إلى أنّ «قوانيننا المتعلّقة بالدين أكثر ليبرالية (بكثير) من القوانين المعمول بها في دول أوربية»، بل كان يتحسّر على ما يَعدّه فوضى. يتماشى هذا الإحساس مع الموظف المذكور في المقدمة الذي اشتكى من إساءة المبشرين الإنجيليين استعمال القانون. يكشف كلا الموظفين التوتر السائد بين القانون والدولة، ويُعجل بطرح سؤالين: من يتحكم في القانون؟ وما هي احتمالات استعمال القانون والتلاعب به؟

كان إقرار قيرغيزستان للحرية الدينية جزءاً من حزمة «علاج بالصدمة» أكبر أملاها صندوق النقد الدولي والبنك العالمي، وقبلتها حكومة

قيرغيزستان أوائل التسعينيات. كان لهذه الإصلاحات آثار غير مرغوب فيها لم يتمّ التنبؤ بها. كذب تفكيك الاقتصاد الموجه علم الخبراء برمته عندما فشل في جلب الاستثمار الخارجي المباشر المأمول. في المقابل، افترضت الحكومة، في المجال الديني، أنّ «الديانات التقليدية» سوف تستأنف نشاطها، لكن التحرير سبّب «استثماراً أجنبياً مباشراً» كبيراً في المجال الديني في شكل حملات تبشيرية إنجيلية وحركات تجديد إسلامية مثل جماعة التبليغ؛ هذه الحركة العالمية اليوم نشأت في الهند في عشرينيات القرن الماضي، وتركز على الإصلاح الروحي على المستوى الشعبي. نادراً ما كان هذا الانتشار للدين مفاجئاً، لكن هذه «الصحوة الدينية» لم تكن الصحوة التي رغبت فيها الحكومة أو توقعتها. في قيرغيزستان، كان التحرير الواسع (بعيد المدى) للدين مربحاً (مفيداً)، بشكل خاص، للفرق الدينية ذات العلاقات المالية العابرة لحدود الوطن، التي كان لها مكوّن تبشيري قوي، والتي ركّزت فكّ التشابك بين العقيدة والثقافة.

تلفت وينيفرد فالرز سوليفان (Winnifred Fallers Sullivan)، في (**الحرية الدينية المستحيلة**) (The Impossibility of Religious Freedom) الانتباه إلى أنّ الدين والقانون «يتخاطبان بلغة مبهمة». المشكلة الرئيسة هي أنّ قانون الحرية الدينية يطالب الدين بأن تكون له حدود واضحة في الوقت الذي يستحيل فيه رسم خطوط واضحة (لا لبس فيها) تفصل بين الدين والثقافة، وخاصة فيما يتعلق بالحياة اليومية. نتيجة لذلك لا تزال «الحياة الدينية» كما نحياها دون حماية، أو حتى اعتراض من قبل القانون، كما توضح الحالات التي تناولتها بالدرس. أتفق مع حجاج سوليفان، ومع ذلك، أقترح أنه إضافة إلى ترك الحياة الدينية دون حماية، ربّما تعطي استحالة تقييد الدين فرصاً أخرى. فعلاً هذا يفسر، جزئياً، فشل الاتحاد السوفييتي في استئصال الدين. كان السوفييت يهدفون إلى القضاء على «الدين» بينما ينهضون بالثقافة، ما يعني أن مظاهر مهمة من «الدين المعاش» ظلت غير مرئية. هذه حجة أخرى

على صلة بهذا الرأي: فسحت استحالة التحديد المجال للتحايل على قانون قيرغيزستان ما بعد الحقبة السوفييتية. وذلك لأنّ القضية الجوهرية لا تتعلق أحياناً بالاعتراف بأنشطة الفرد الدينية كـ«دين» بقدر ما تتعلق بالاعتراف بأن الأنشطة الدينية ليست ديناً. برع المبشّرون الإنجيليون في إنتاج هذا التأثير الضبابي (المضلل)، وكانوا بذلك قادرين على التحايل على القانون، بل قادرين أيضاً على تفادي الخلافات التي كان من المحتمل أن تنجرّ عن وجودهم ونشاطهم في إطار يمثّل فيه المسلمون الأغلبية.

لإعطاء هذه النقطة ما تستحق من العناية، من المهمّ أن نشير إلى أنّه على الرغم من توفير قوانين قيرغيزستان الليبرالية، ما بين (1922م) و(2008م)، فرصاً للأنشطة الدينية التي نشأت خارج البلاد، استمر اعتبار الأنشطة التبشيرية الإنجيلية في الوسط ذي الخلفية الإسلامية مسألةً خلافيةً (مثيرة للجدل). إضافة إلى أنّه كان (يجب) على «العاملين في المجال الديني» من الأجانب أن يسجلوا أنفسهم، وهو ما يمكن أن يكون عملية شاقة ومملة. من الطرق المستعملة في الالتفاف على هذه المتطلبات وتفادي الخلاف العلني تقديم الفرد نفسه كمنظمة غير حكومية (NGO). قدّمت المنظمات غير الحكومية في أوائل القرن العشرين قروضاً صغيرة، وشيّدت دوراً للأيتام، ومراكز لأطفال الشوارع، ومراكز ثقافية تنهض بـ«التفاهم المتبادل»، ومقاهيَ إنجيلية توفر، ليس الإنترنت فحسب، بل كذلك الإرشاد الروحي. كانت هذه المنظمات «علمانية» في الظاهر -ومسجلة بهذه الصفة- ولكن الدعوة إلى الإنجيلية كانت جوهر أعمالها. ربما يخطر في البال اعتبار ما يجري «استغلالاً» للمناخ الليبرالي في قيرغيزستان (كما فعل الموظف الحكومي الذي استشهدنا به في المقدمة)، لكن من وجهة نظر المبشرين، أن تكون مسيحياً يعني أن تشرك الآخرين في عقيدتك، ومن ثَمَّ لا يرون أيّ إشكال في مزج المساعدة الإنسانية مع المساعدة الروحية. ظلت البعثات الإنجيلية، غالباً، غير مرئية وغير معترض عليها، تحديداً؛ لأنّها تبنت مظهر مؤسسة

مساعدة وكان يتمّ الربط بينها وبين الغرب. أيضاً، كانت قوة شبكتهم -بما فيها علاقاتهم بدبلوماسيين من الولايات المتحدة- بمنزلة حارس ضد أي تعدٍّ على حقوقهم من طرف البلد المضيف.

بينما كان المبشرون الإنجيليون يستطيعون المرور كمنظمات (علمانية) غربية غير حكومية، لم يتوافر مثل هذا الغطاء لجماعة التبليغ لسببين: أولاً، لباسهم (القمصان الطويلة البيضاء) سهّل التعرّف إليهم على الفور بوصفهم ناشطين دينيين. ثانياً، في سياق ما بعد (9/ 11) كان احتمال اعتبار الحركات التقية الإسلامية تهديداً للأمن أكبر بكثير من البعثات المسيحية حتى في بلد ذي أغلبية مسلمة مثل قيرغيزستان. يبدو أن المستفيد من «الحرية الدينية» هم الذين ينسجمون مع التصور الحديث للحرية، ويستطيعون حشد قوى السوق والتلاعب بالقانون.

كما ذكرنا من قبل، رأى رجال السياسة في قيرغيزستان أنّ انتشار الدين تهديد للصالح (المصلحة) العام، فازداد تذمرهم من القوانين الليبرالية «أكثر مما يلزم بكثير»، التي يرَون (بشكل واقعي جداً) أنّها فُرضت على البلاد من طرف منظمات دولية. أدّت مناهضة هذه القوانين الليبرالية في النهاية إلى إقرار قانون جديد حول الدين سنة (2008م) يحظر التبشير، ويمنع أيّ نشاط ديني يمسّ الوحدة الوطنية، وكان من ثَمَّ يستهدف أنشطة الديانات «غير التقليدية». باستثناء بعض الغارات على شهود يهوه، وغلق بعض الكنائس الإنجيلية، لا يزال التأثير الكامل لقانون الدين غير واضح إلى الآن؛ لأن الحكومة الرئاسية أطيح بها سنة (2010م)، وتمّ تعويضها بحكومة برلمانية قد تكون أكثر ليبرالية لكنها ضعيفة. مع ذلك من المفيد الإشارة إلى التبليغي الذي اقتبسنا منه في المقدمة، الذي لا يزعجه إقرار القانون الجديد حول الدين، على الرغم من أنه يحظر نشاطهم الأساسي، الدعوة، التي تعني الخروج في بعثة، ويُنتظر أن يشارك فيه كل تبليغي.

يدل موقف اللامبالاة، الذي تبناه التبليغيون، على نظرة واقعية لهشاشة

القانون، تضاف إليها قناعة بأن لا أحد يعلم ما يخفي القدر. ربما يكون من قبيل المبالغة تسمية الاضطهاد الديني «خيراً». قد يساهم الاضطهاد بشكل إيجابي في تكثيف التجربة الدينية. يتردّد صدى هذه الفكرة في تعليقات التبليغيين حول الاشتباه الذي طالهم في تسعينيات القرن الماضي وفي القصص البطولية التي تُروَى عمّن وقع استجوابهم أو إيقافهم للاشتباه في أن تكون لهم علاقة بالإرهاب. مع ذلك لا تفوتنا الإشارة إلى أن هذه القصص تكشف أن قوانين التسعينيات الليبرالية وفّرت حماية لبعض الجماعات دون أخرى. كان تطبيق قانون الدين القمعي لسنة (2008م) جزئياً كذلك. توسعت علاقات التبليغيين لتصل خلال السنوات العشر الأخيرة إلى مفتي قيرغيزستان، وأصبحت أنشطتهم مألوفة، فكسبوا قبولاً فيه شيء من التردد من طرف السلطات والمواطنين عموماً. وهذا يعني أنّهم يحظون بحماية غير رسمية من الأئمة المحليين، وكذلك من الإمام الخطيب. إنّ مكانة التبليغيين المرموقة والقبول الشعبي أهم بكثير من تغيير القانون، ومن هنا جاء عدم الاكتراث النسبي لقانون اعترضت عليه بشدة جماعات تدافع عن الحقوق الدينية.

عندما أصبح القانون أكثر تقييداً، وأصبح الوضع السياسي غير مستقر، زادت احتمالات استعمال السلطات العلمانية للقوة بشكل عشوائي. لا يُقلق القانون التبليغيين؛ لأنهم قد أصبحوا جزءاً من عدد من النظم غير الرسمية. لكنّ الطوائف التي لم تتمكّن من تأمين مكانة مماثلة -لأنها كانت مقطوعة، غير مرغوب فيها أو كلاهما- وجدت نفسها في موقف الضعيف. لقد كان التبليغي، الذي استشهدنا به في المقدمة، على صواب عندما أكد أنّ القانون الجديد سوف يكون له تأثير على شهود يهوه وليس على التبليغيين.

خاتمة:

تستفيد بعض الفرق الدينية من الحرية الدينية أكثر من غيرها كما رأينا في دراستنا لـ أجاريا وقيرغيزستان. في الحالة الثانية، نتفهم رغبة الحكومة في التصدي «للتيار (التحول) الخارج عن السيطرة»، الذي أفرزته القوانين

الليبرالية. كما يذكر بيتر دانكن (Peter Danchin) «لاتقدر حسابات النظم الحقوقية الليبرالية على حل مثل هذه النزاعات دون اعتبار (درس) نظريات (مفاهيم) مختلفة للصالح العام في سياق تاريخ جماعات سياسية معينة». لقد تمّ تجاهل هذا السياق التاريخي عند وضع قوانين الحرية الدينية لقيرغيزستان (وفرضها)؛ وبطبيعة الحال كان هدف السياسيين التصدي لتوترات سببتها قوانين تُعدُّ أجنبية (غربية) من وجهة نظرهم. هذا لا يعني أبداً أنّ المنحى القمعي كان مرغوباً فيه بأيّ شكلٍ من الأشكال. فعلاً، كلٌّ من الحرية الدينية والقمع الديني لا يمكن أن يكون إلا معبأ بالتناقضات ومشحوناً بالمخاطر. في قيرغيزستان كانت القوانين الليبرالية غير قادرة على حماية مصالح كلّ الجماعات الدينية بالتساوي، تماماً كما فشلت قوانين السنوات الأخيرة من العقد الأول من هذا القرن الأكثر قمعاً في التأثير على جميع الفرق بالتساوي. كانت تجربة التبليغيين مفيدة في هذا الصدد. ظلّ التبليغيون، خلال فترة التحرر الديني، دون حماية؛ لأنهم لا يمكن أن يكونوا جزءاً من صورة «الحرية»، بينما أثرت فيهم القوانين المتعلقة بالدين اللاحقة تأثيراً مباشراً بسبب تحسّن علاقاتهم بالسلطات الدينية العلمانية (المدعومة من الدولة). أظهرت مكانة الإسلام في أجاريا شكلاً من هذه الديناميكية. وقد زادت نهاية الاضطهاد السوفييتي للدين من خروج الدين إلى العلن، ما جعل المسلمين ظاهرين للعيان ومستضعفين كأقلية دينية في السياق الوطني الجورجي. قدمت هذه الأمثلة مجتمعةً ليس التأثير غير المتساوي على عدة فرق دينية فحسب، بل بيّنت كذلك أنه لا توجد مفاهيم مطلقة «للحرية» و«الاضطهاد»، وأنه ربما يحيل أحدهما على الآخر بطرق متعددة.

مراجع مختارة:

- Danchin, Peter, «Who Is 'Human' in Human Rights? The Claims of Culture and Religion» ,Maryland journal of International Law 24 (2004): 99-124.
- Pelkmans, Mathijs, Defending the Border: Identity, Religion, and

Modernity in the Republic of Georgia. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

- «The Transparency of Christian Proselytizing in Kyrgyzstan»,An thropological Quarterly 82 (2009): 423-46.

- Sullivan, Winnifred Fallers, The Impossibility of Religious Freedom, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.



الفصل السابع والعشرون

الحرية الدينية

شفير الجمع بين المتناقضات

Wendy Brown

هل من الممكن أن تعني الحرية الدينية أنّها نفسها تساعد في تشكيل حياة دنيوية أخلاقية دون تقييدها... أن تعني التحرر من الأخلاقيات التي أنتجها الدين؟

Webb Keane «What is Religious Freedom Supposed to Be?» (this volume).

... فكرة الحرية الدينية في حدِّ ذاتها متناقضة؛ إنها حرية أن تكون مقيداً بطريقة من نوع خاص.

«Is Religion Free?» (this volume) Michael Lambek.

الحرية التي نثمّن عالياً ليست هدية أمريكا للعالم؛ إنّها هبة الله للإنسانية.

George. W. Bush, State of the Union Address, 2003.

للحرية الدينية في المذهب الليبرالي جانب (حدّ) من الجمع بين المتناقضات تتميّز به. الحرية، كما عبر عنها جون ستوارت مل (John Stuart Mill)، هي بمنزلة «سيادة الفرد على نفسه.... جسمه وعقله. مجال الحرية هو المجال الباطني للضمير... الفكر والإحساس... الرأي والمشاعر... الأذواق وما نسعى إلى تحقيقه»، ما يعبّر عنه تقليدياً بـ «مطاردة المصلحة الشخصية

بطريقة شخصية». الحرية في المذهب الليبرالي هي سيادة الفرد، سعيه، واختياره دون قيود، ولا يحد منها سوى مبدأ (دفع) الضرر. وهذا أمر لا يؤكده أيّ دين ولا ينهض به، إضافة إلى أنّ السيادة على الذات ترتبط بقوة بالعقل، وليس بالعقيدة (الإيمان)، ولهذا السبب يستثني مِل (Mill) الأطفال والبدائيين من هذا الاستحقاق.

تتطلب الحرية، في نظر الليبراليين، القدرة على التسيير الذاتي وغياب العراقيل التي يضعها الغير، الدولة أو أيّ من الجهات التي تصدر الأوامر. بعبارة أخرى، تمثل الاستقلالية الأخلاقية للفرد التي نظّر لها كانط (Kant) مركز الحرية، ولكنها تتطلب إلجامَ، أو الحدَّ من، كلّ القوى السيادية الأخرى لتأمين موقع لاستقلالية الفرد، وهذا الموقع هو «مكان تختفي فيه سلطة المجتمع». يمثل هذا الفهم الفارق (غير النمطي) للحرية أساس النفور الذي يكنّه الليبراليون ليس لتوماس هوبز (Thomas Hobbes) فحسب، بل كذلك لجان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau): يحاول كل واحد من هذين المفكرين التأليف بين الحرية والانصياع للسلطة، سلطة الوحش (الحاكم المستبد) في حالة، وسلطة سيادة الشعب مجسدة في الإرادة العامة في حالة ثانية. يرى الليبراليون تسلطاً، أو ما هو أسوأ، في المكائد التي تُدبر لتجعلنا «نخلق/ نصنع» كيانات تكتسب نفوذاً علينا وضدّنا. مرة أخرى، عندما يكون للسلطة مكان في النظم السياسية الليبرالية، لا يمكن أن يقال علينا إننا أحرار إلا حيث وعندما ينتهي مجالها (نطاقها)، أين ومتى نمنح سلطة لأنفسنا ولأفعالنا. إذاً لتوسيع مجالات الحرية نحتاج في عالم السياسة إلى أقل قدر من تدخل الدولة، وحكومة منتخبة تمثّلنا نحتفظ فيها بالقدرة على إلغاء ما يفعله الغير باسمنا. وفي المجال الخاص يجب أن نمتلك أرحب فضاء للخيارات الفردية فيما يتعلّق بنمط العيش والسلوك.

إذاً في نظر الذات الليبرالية العاقلة تتأسس الحرية على اختيار القيم والأهداف الشخصية، الغايات والوسائل الخاصة. الدين يهدد بإضعاف، أو

التشهير بـ؛ هذا المنطق. في عالم السيادات، الكبيرة والصغيرة، إذا كان ضميري وروحي ملكاً لله، فهما ليس ملكي. بعبارة أبلغ، ربّما يُعبّر الدين، كما أشار (أوحى) فيودور دوستويفسكي (Fyodor Dostoyevsky)، في (**المحقق العظيم**) (The Grand Inquisitor)، عن الرغبة في نوع من الهروب من الحرية، إعفاء مؤقت واستراحة من حملها الثقيل، وخاصة الحمل المتعلق بإعطاء (توفير) معنى وبوصلة للحياة، الحمل المتعلق بالتبرير التام للمعتقدات والاختيارات، والتباين الظرفي بين دوافع الفعل ونتائجه. بعبارات أكثر اعتدالاً، يرى الليبراليون أنّ الحرية والدين يتصلان بأبعاد ومكونات مختلفة للإنسانية - العقل والسلطة والاختيار والمسؤولية في جهة، والعقيدة والسلطة والخضوع والقدر في الجهة الأخرى. وهكذا مهما كانت أهمية الدين للعديد من الليبراليين، ومهما حاولت البروتستانتية التشكّل بشكل يتفق مع الحرية والفردية (بما فيها التركيز على التأويل الفردي للإنجيل)، لا يمكن أن يتّفق الخضوع للسلطة الدينية، الطقوس أو التشريع الديني، بسهولة، مع الحرية بالمعنى الليبرالي للكلمة. تكفل حرية العبادة للمواطنين حق اختيار الخضوع للسلطات والطوائف الدينية، ولكن لا تكفل الحرية داخل الممارسة الدينية (أداء الشعائر). كما تُؤمّن المواطن ضد تدخل وإكراه الدولة في المجال الديني، تضمن حرية العبادة حق الفرد في أن يكون مستعبداً دينياً بالقدر الذي يختاره.

لا شيء من هذا يراد به القول: إنّ الليبراليين يتحاشون الدين، كلّ ما نريد قوله هو أنّ الدين لا يبرز مجالاً للحرية في النظرية الليبرالية؛ وهكذا لا يتماسك الحديث عن الحرية الدينية دون إسقاط السمات الليبرالية عن معناها. فعلاً، تذكرنا الفجوة بين الدين والحرية -المحفوظة في ثنائيات العقيدة والعقل، والسلطة والحرية- بسبب نشأة فكرة استيعاب الاختلاف الديني بلغة التسامح وليس بلغة الحرية. لقي التباين بين التسامح والمساواة اهتماماً كبيراً وتضخيماً بينما لم ينلِ التباين بين التسامح والحرية سوى القليل من الاهتمام. إذاً، دعنا نطرح المسألة بشكل صريح: ليس التسامح ضامناً للحرية، وليس

مرادفاً لها. بالأحرى، يجيز التسامح الديني الاختلاف؛ الاختلاف في العقائد والمعتقدات وسبل الخضوع لسلطة الدين والشعائر. يعتمد التسامح، بصفته أسلوب تعايش، على الأشياء الثلاثة الآتية: الفصل بين سلطة الدولة وسلطة الدين، احتجاز الدين (عزل الدين) في المجال الخاص، وجعل الدين على المستوى الشعبي مسألة عقيدة بدلاً من أن يكون حقيقة. من هنا جاءت الأشكال المبتدعة للعلمانية والحرية الدينية في الغرب: عندما أصبح الدين شخصياً وخاصاً، يمارس الفرد الحرية الدينية لغرض الاستسلام لسلطة من اختياره. لكن، كما يذكرنا تشارلز تايلور، في (**عصر العلمانية** (A Secular Age) يشكك الاختيار في السلطة، وتشكك السلطة في الاختيار. بعبارة أخرى، الحرية الدينية ليست حرية بالمعنى الليبرالي لكلمة حرية، وهي، بدلاً من ذلك، نقطة تبادل بين الخضوع للسلطة السياسية والسلطة الدينية، أو بين الفرق السياسية والطوائف الدينية. يظهر من خلال الصياغة الليبرالية للحرية الدينية أنّ الفرد المتدين يؤمّن لنفسه حقاً يحميه من سيادة الدولة من أجل أن يُسلّم بينه وبين نفسه بالسيادة الإلهية. لا غرابة إذاً في أن تتضمّن الممارسات العلمانية في الغرب تسرباً مزمناً من الخاص إلى العام، من الفرد إلى الجماعة، من الرأي الحر إلى الرأي المستسلم -تسرباً يحيط بكلّ شيء من الجدل حول الحجاب، إلى الأحكام القضائية، إلى مراسم تدشين يشرف عليها رؤساء الدول يُذكر الله في مستهلها وفي نهايتها.

من المقاربات لما أسمّيه الآن شفير جمع الحرية الدينية بين المتناقضات أنّ تشكيل التسامح الديني كحرية دينية يؤدي إلى ما يسميه الفلاسفة خللاً منطقياً (خلط الأصناف). لكن، ربّما نرى أن هذا الشفير يكشف ويهزّ حتى خصائص العلمانية والحرية في المخطط الليبرالي. ربما يكشف هذا الشفير انزلاقات مهمة فيما يُعدّ متناقضات في الفكر الليبرالي: تناقض الحرية والسلطة، والعقيدة والعقل، والعام والخاص. ربما يسمح لنا المزيد من الاهتمام بهذه الانزلاقات في خضم الجهود الأخيرة لتوسيع الحرية الدينية

لتبلغ دولاً غير غربيّة، بدوره، بإعادة التفكير في الحرية الدينية نفسها. بعبارة أخرى، قد نضع جنباً إلى جنب إعادة التفكير في العلمانية التي سببتها جهود إمبريالية لنشر العلمانية خارج حدود الغرب وإعادة التفكير في الحرية الدينية نفسها. سوف تتحدّى إعادة النظر من هذا القبيل بالضرورة ما تقوله الليبرالية عن كلٍّ من الحرية والعقيدة في صياغات غربية معاصرة للحرية الدينية؛ ربّما تطعن في فكرة التناقض بين الحرية والسلطة، وتنظر إلى الحرية بوصفها أسلوب تفاوض واستيعاب وتقبل وتمسك بالسلطة أو خدمة السلطة- بما فيها السلطة الإلهية؛ وربّما تعبّر عن العقيدة والعقل كمتلازمين (كمتصلين) بدلاً من متناقضين، والعقل كنوع من إعلان العقيدة، يعمل عليها ويتأملها. لا داعي للبحث عن مصادر لهذا العمل في مكان بعيد. يمكن أن توجد هذه الصياغات الجديدة والفرص التي توفرها لتحدّي اتفاقيات الحرية الدينية الليبرالية الحديثة في صميم التقاليد السياسية الغربية، وخاصة في تفكير وممارسات شخصيتين تُعدّان أيقونتي الدفاع عن الحرية سقراط ومارتن لوثر كينغ الابن (Socrates) و(Martin Luther King Jr.). دعونا ننظر كيف.

إذا كانت الحرية، من وجهة نظر ليبرالية، تعني اختياراً لا يعوقه شيء، فهي لا تبدو كذلك في معظم الديانات بما فيها الإسلام والمسيحية واليهودية؛ حيث تربط (تقرن) المهدوية (المهدي المنتظر) وعدّة ممارسات يومية الحرية بالحقيقة والسلطة الإلهيتين. لذلك نجد عمل الفاعلين السياسيين المتحمسين أو ذوي الخلفية الدينية، ليس فقط في الديمقراطيات الليبرالية خاصة، ولكن ربما في غيرها، غالباً ما يحيط به أكثر من مفهوم للحرية، مثلاً مفهوم مدني ومفهوم ديني. تتكرّس الحرية، عند سقراط وكينغ، من خلال القرب من الإله؛ تشمل الحرية خدمة الإله وتحقيق أهدافه ومشيئته. كما تؤدي إلى ترك المسائل الدنيوية اليومية والعناية بالنفس وبمصالحها جانباً والتفرّغ لخدمة اهتمامات راقية نذكر منها تحقيق الأخلاق الفاضلة للفرد، تنوير الذات، ونشر العدالة الدنيوية.

لنتوقف قليلاً عند سقراط. تخبرنا الحوارات الأخيرة لأفلاطون (Crito, Apology, and Phaedo) أنّ سقراط كان يرى أنّ حريته يكفلها تقنياً قانون أثينا، لكنّها تتحقّق بشكل كبير من خلال العيش في انسجام مع الرب. نشأ عن هذين المصدرين للحرية نقطة الضعف، التي أدّت إلى الحكم على سقراط بالموت وامتثاله لهذا الحكم بدلاً من الهروب من السجن والفرار من أثينا. إذا كان ورع سقراط محرك السلوك الذي هدّد الدولة، فولاؤه السياسي حكم خضوعه، وتقبّل حكم الدولة الصادر ضده. يجد سقراط نفسه هنا ضحية اشتداد (احتدام) النزاع الذي كان يقوده طوال حياته: من جهة كان يرى أنّ رسالته (مهمته) -البحث الفلسفي في طبيعة الفضيلة والعدل مع مواطنيه في أثينا- كانت هبةً من الرب، كما هي أداء لواجبه تجاه الرب. «تجنّب الظلم» كان يعني له الحياة في انسجام مع ربه، وطلب العدل كان يعني له النهوض بمواطنيه في أثينا، ومن ثَمَّ النهوض بأثينا وفق العدالة الإلهية. ومن جهة ثانية ظلّ وفياً لأثينا لأسباب عدّة (ليس أقلّها أنّها سهّلت هذه المهمة، وجعلت وجوده نفسه ممكناً. إذا كانت طاعته للرب أحياناً سبباً في مواجهته مع العدالة كما تصفها أو تمارسها الدولة، وأدّت في العديد من المناسبات إلى امتناعه عن الامتثال لما يَعدّه أوامر أثينيّة فاسدة، فقد ناضل من أجل أن يظلّ مخلصاً لكلّ من سلطة أثينا وسلطة الرب، ومن أجل أن يفعل ذلك كلّه باسم الحرية.

إذاً، نجد في شخصية سقراط الرسالة (المهمة) الإلهية، طلب الحكمة الإلهية وطلب الحياة المستقيمة، جميعها (كلّها) في قالب حرية العيش بحسب ما يعرف اليوم بالضمير، وهو ما يضعه أحياناً في مواجهة أوامر الدولة أو ممارساتها. يعتقد سقراط أنّ الحرية تمارس من خلال طلب الحقيقة الإلهية والعيش طبق العدل الإلهي. مع ذلك، كلّ هذا لا يجعل الحرية دينية صرفة أكثر مما هي مدنية: بالأحرى يجد سقراط حريته في القرب من الإله في سياق أثينا حرّة، وفي العمل على تقريب سكان أثينا من العدل الإلهي

والفضيلة الإلهية من خلال إصلاح سكانها. ربما نستطيع القول: إنّ الحرية تتجسد في العلاقة الجدلية بين سقراط الملهم من الإله وأتباعه، بين الدولة والإله، بين السلطة الحقيقية واكتشافها. فعلاً نستطيع أن نرى أن الحرية تكمن في جدلية سقراط نفسها؛ جدلية تُفهم على أنّها ليست مجرد حجاج، بل نضال من أجل التغيير، التطوير أو ما يسميه سقراط «توجيه الروح» صوب الحكمة والفضيلة. ربما يُنظر إلى الجدلية، الممارسة التي ينفرد بها الإنسان، ممارسة الحجاج والتغيير من خلال الكلام، على أنّها تتمطط لتعبر عن الحرية ما دامت تنبثق من «بينية» وسطية يتميز بها الإنسان، تنبثق من مخلوقات لا هي آلهة ولا هي حيوانات، ولكن كائنات يحتمل أن تكون لها أخلاق عليها أن تكافح في سبيل المعرفة والصلاح (الخير). تُمارس الحرية، عند سقراط، في خضمّ هذا النضال ومن خلاله. إنّ علاقة الحرية بالسيادة على النفس، بما تعنيه العبارة في الليبرالية، محدودة جداً.

يقارن مارتن لوثر كينغ الابن نفسه، في «رسالة من سجن برمنغهام Birmingham»، بسقراط صراحة في مهمّته (رسالته) في نشر العدل. لكن كينغ يرفَع بعض الشيء من البعد الديني لقضيته؛ يجادل بأنّ الحرية نفسها إرادة الإله، وأنّه يقوم بتحقيق هدف إلهي عندما يناضل من أجل أن ينعم الجميع بالحرية في الأرض. أيضاً، يختلف كينغ مع سقراط حول مسألة الخضوع لقوانين البلاد التي يجد نفسه فيها. يثبت كينغ في الرسالة أنّه ملزم بالامتثال للقوانين العادلة وليس للقوانين الظالمة (الجائرة)؛ يعتمد كينغ في التفريق بين هذين النوعين من القوانين على مدى اتساق القانون مع القانون الإلهي. هكذا يقدم كينغ القانون الجيد كقانون إلهي؛ قانون يأمر بالمساواة الكونية والحرية من بين أشياء أخرى.

كما يعرف الجميع، يمهّد تفريق كينغ بين القوانين التي تتفق مع القوانين الإلهية، والتي لا تتفق، الطريقَ لعصيانٍ مدنيّ له ما يبرّره. يؤكد كينغ على الامتثال لقانون الإله عندما يتعارض مع المؤسسات والممارسات الإنسانية

الدنيوية. يفضّل كينغ أن يُعاقب على عدم الامتثال للقوانين الوضعية على تشريفها بالاعتراف بعدلها. على غرار سقراط يعرّف كينغ شكلاً آخر من العدالة والاستقامة لا يوجد في المواثيق والممارسات الإنسانية، ويتَّخذه أساساً لتصرفاته الشخصية حتى وإن كان ذلك السلوك يجب أن يُعدّ من ضمن الولاء للدولة المدنية. تكمن ممارسة كينغ الخاصة للحرية، باسم جلب الحرية (للناس)، في هذا الاعتراف المتبادل أو التفاوض بين الإله والنظام السياسي: يسعى كينغ إلى التقريب بينهما لخدمة قضية الحرية.

هنا تتعقد الأمور؛ لأن كينغ يقول عدة أشياء لا تتناسب فيما بينها بسهولة عمّا يجعل قانوناً ما صالحاً (له ما يبرّره). نجده في البداية يشدّد على أنّ الفرق بين القوانين الإنسانية (الوضعية) المنصفة وغير المنصفة يعود إلى انسجامها مع القانون الطبيعي الأزلي من عدمه. ثم يجادل بعد ذلك بأن «كلّ قانون يرفع من شأن شخصية الفرد هو قانون منصف، وأنّ أيّ قانون يقلّل من شأن الشخصية يُعدّ ظالماً». ثمّ يغير كينغ موضوع النقاش مرة أخرى، فيقول: إنّ القانون الجائر هو قانون تفرضه الأغلبية على الأقلية، ولا تلتزم به هي(الأغلبية): إنه قانون يكرس الاختلاف والخصوصية وليس قانون مساواة وكونية. في النهاية يصرّح كينغ بأنّ قانوناً ما قد يكون عادلاً في الظاهر، ولكنه ظالم في التطبيق: إذا استخدم تكتيكياً لأغراض فيها ظلم، يصبح غير منصف. إذاً، سوف يبدو، على مستوى الكلام، أنّ كينغ يستند إلى كلّ من السلطة الإلهية و«منطق» الديمقراطية لاختبار عدالة وصواب أيّ قانون. وهذا، بطبيعة الحال، يحوّل الإله إلى كائن ديمقراطي (ينشر) ينهض بالديمقراطية، وهذا تحويل ليس بهيّن.

بغضّ النظر عن هذه التناقضات، تظل السلطة الإلهية منبع الحرية في نظر كينغ؛ إنها تحرره من الامتثال لقوانين عادية (قد تكون ظالمة) وتمكّنه من حرية التمييز بين القوانين الجديرة بالامتثال والقوانين التي لا تستحقّ الامتثال، وتسمح له بأن يحاول تطبيق العدالة وفق هذا التمييز. النداء الإلهي

والاصطفاف إلى جانب السلطة الإلهية، من هذا المنظور، مصدر حرية أكثر أهمية وراديكالية من أيّ مصدر يؤمنه النظام المدني. يسمح هذا النداء والاصطفاف لكينغ بأن يتصرف دوماً في انسجام مع ضميره -تأويله لكلام الإله- بدلاً من أيّ قانون أو أمر خارجي. من المفارقات أن سلطة الإله، بهذا الشكل، تصبح مكوّناً من مكونات سيادة الفرد على نفسه (أساس الحرية في الليبرالية) ومنارة للحرية. القانون المدني وحده له القدرة على أن يكون هذا المصدر المتعدد (الرؤوس) للحرية إلى درجة الانسجام مع النظرة الإلهية.

يشدد كينغ في الرسالة على الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، ومن ثمَّ بين الحرية والخضوع عندما يستند إلى أمثلة أخرى إضافة إلى سقراط لإبراز كلّ من الحق في عصيان القوانين الظالمة وممارسة الحرية والنهوض بها بهذه الطريقة. نجد من بين الأمثلة التي يعطيها: المسيحيون في روما القديمة، المستوطنون (المعمرون) الأمريكان في حادثة حفلة شاي بوسطن (Boston Tea Party) ومقاومة «الأعمال النازية القانونية تماماً» من قبل ألمانيين في ذلك الوقت. يرى كينغ في كل حلقة من حلقات المقاومة ممارسة للحرية في حدِّ ذاتها، وأنها تتم باسم قضية الحرية. يربط كينغ بهذه الطريقة بين المعارضة المستوحاة من الضمير وتحرير العالم ومشيئة الإله. الحرية هي مشيئة الإله تتكشف على الأرض، مخطط الإله يتحقق.

مثل سقراط، يجادل كينغ بأنّ المتمرّد لدوافع دينية (باسم الدين) يمارس حريته/ها جزئياً من خلال تحمل التبعات الدنيوية، سواء عندما يكون سجيناً (ومن المهم دون شك أن يفكر كلّ من سقراط وكينغ في الحرية- ويؤكدا (يصرّا) على حريتهما؛ في الوقت الذي يقبعان فيه في السجن، المكان الذي يُعدّ عادة رمز العبودية على الأرض)، أو عندما يتعرض للألم بطرق دنيوية - الفقر، والاحتقار، والألم البدني أو الموت. المسألة أكبر من القول بأنّ الحرية باهظة الثمن وخطيرة. بدلاً من ذلك يؤكد كل منهما أنّ الحرية تتطلب وتتجسد في عدم الاكتراث بالحرمان في الدنيا. تمارس الحرية من خلال

تفضيل الحياة الفاضلة أو الأخلاقية على الرفاهة اليومية والرضا وتلبية الشهوات. مرة أخرى ليست المسألة مسألة ترفع (زهد) أو انسحاب من الدنيا. على النقيض من ذلك يولي سقراط وكينغ اهتماماً بالحياة الدنيا، ويريدان من الآخرين أن يهتموا ببناء هذا العالم كما يريده الإله، وجلب العدالة الإلهية إلى الأرض. لكن الحرية تبرز في العيش من أجل هذا الهدف وطبقاً للحقائق الإلهية، وليس من خلال إشباع الشهوات. الذين يظلون عباداً للقلق بشأن الرفاهة والرغبات الشخصية لن يصبحوا أحراراً، ولن يحرروا العالم. بطبيعة الحال، استند سقراط إلى الازدواجية الشهيرة للنظرة إلى الرغبة الجسدية في التفكير اليوناني، تماماً كما يستند كينغ إلى الزهد (الصوفية) المسيحية، وقد يستند مهاتما غاندي (Mahatma Ghandi) إلى الهندوسية. لكن كل هؤلاء يُحددون منزلة الحرية في علاقة بما هو إلهي. لا يمكن أن نكون أبعد من الليبرالية مما نحن الآن.

باختصار شديد، خلافاً للافتراض العلماني الليبرالي المتعارف عليه، إن الدين مجال للسلطة وميدان تغيب فيه الحرية (كذلك)، أو أن التأثير الرئيسي للحرية على الدين يكمن في حرية الفرد في اختيار عقيدته، يستمد سقراط وكينغ حريتهما، وأعمالهما باسم الحرية من التكيف مع السلطة الدينية. يعبر مثل هذا الفهم (المفهوم) غير الليبرالي للحرية عن حالة مقاومة للقوانين الوضعية أو الممارسات التي يَعدّها سقراط وكينغ غير منصفة، غير مقدسة أو غير حرة. ليست الحرية بالنسبة إليهما غاية فحسب بل هي وسيلة كذلك: تتعلق حريتهما الخاصة بتطبيق مشيئة الإله، تجاهل الاهتمامات الدنيوية والسعي إلى نشر الحكمة الإلهية على الأرض.

إذاً، لا ترى هاتان الأيقونتان للحرية في الغرب أنّ الحرية الدينية تضمّ المتناقضات، ولا هي مسألة خضوع الفرد للإله الذي يختاره وإبقاء الدولة بعيداً عن عتبات الدين من أجل العدالة؛ ولا تتخذ (الحرية الدينية) موقفاً مضاداً للسلطة أو القانون. الدين نفسه ليس مسألة عقيدة شخصية حبيسة

(سجينة) المجال الخاص. بدلاً من ذلك تستتبع الحرية الدينية إنفاذ مشيئة الإله في العلن، العيش في انسجام مع الإله، وتحدي تسلط وظلم الدولة من خلال جرّه إلى المحكمة الإلهية. "الحرية الدينية" جزء لا ينفصل عن سلطة الإله، تنعشها (تحييها) وتنفذها في العلن. إذاً، هل يجعل تفكير وممارسة كل من هذين المناضلين من أجل الحرية من الثنائية الليبرالية الكلاسيكية، الحرية والسلطة، والخط العلماني الفاصل بين الخاص والعام، مشكلة؟

أود أن أختم بمجازفة، وأربط بين مناقشتي لسقراط وكينغ ومعنى الحرية في الإسلام (الذي أثار الكثير من الجدل). يوحي فرانز روزنتال (Franz Rosenthal)، في (**مفهوم الحرية في الإسلام**) (The Muslim Concept of Freedom)، بأنّ حرية الروح تعني للمسلم «عدم التوق إلى المسائل الجسدية»، وهي بالتحديد التحرر من استعباد (تحكم) الشهوة. يُؤمّن هذا التحرر «التواضع الطبيعي» للروح ويرفعها فوق الشهوات، ويؤمن مظهرها الفاضل الرصين البعيد عن الشهوات. «تزداد حرية الروح كلما كان العقل أقوى من حب الشهوة الجسدية» كما قال روزنتال. وهكذا، واتساقاً مع رأي سقراط وكينغ القائل بأنّ المشاغل اليومية من اهتمامات الحرية، يصبح التحكم في النفس من أوكد متطلبات التصرف بحرية، وأنّ الحرية ليست مطاردة الشهوات، بل التحكم فيها والتحرر من العبودية. يضيف روزنتال، مستشهداً بالعالم الهندي التهانوي (at-Tahanawi) الذي عاش في القرن الثامن عشر، أن الحرية عند الصوفية تجمعها شراكة بما هو إلهي عندما يصل الفرد إلى «تخليص العقل من أيّ ارتباط بأي شيء سوى الإله. يبلغ الإنسان محطة الحرية عندما يتخلى نهائياً عن أيّ هدف دنيوي يسعى لتحقيقه، ولا يعير اهتماماً لا لهذا العالم ولا للآخرة». تكمن الحرية في أن تكون عبداً للرسول وليس عبداً لنفسك، ومن أوكد متطلباتها التحكم في الاهتمامات الجسدية الدنيوية. تأمل هذا المقطع من دراسة التهانوي (at-Tahanawi) حول الحرية عند الصوفية: «لمّا كان بعض الصوفية يقول اليوم إن من يصل إلى

"محطة" الحرية تنتهي عبوديته (لا يكون عبداً بعد ذلك) -وهذا بدعة لأنه لا أحد يتوقف عن تبعيته للرسول- من غير الزاهد (الصوفي) قد يرغب في احتلال تلك المنزلة؟ كلا. عندما يبلغ الإنسان محطة الحرية، فهو لم يعد عبداً لنفسه، أعني لا يأتمر بأوامر نفسه. إنه يصبح بالأحرى مالك (سيد) نفسه. تصبح نفسه تابعاً مطيعاً له».

هل علينا، إذاً، أن نستنتج أن الإسلام لا يقدّر الحرية المدنية أو السياسية حق قدرها، أن الإسلام، كما يحاجج بعض المنتقدين المعاصرين، دين «ضد الحرية»؟ لقد جهزنا هنا قراءة أخرى (مختلفة) محتملة، قراءة تؤكد وتبيِّن إلى أي مدى يحمل البحث عن الحرية دوماً عنصر الفرار من سيد إلى سيد آخر الذي يلغي نفسه بنفسه. هذه حقيقة سواء كان ما نبحث عنه التحرر من سيادة الدولة من أجل سيادة الفرد على نفسه، من السيد المستعمر إلى التحكم المحلي، من العقيدة إلى العقل، أو، كما في هذه الحال، من السلطة الدنيوية إلى السلطة الإلهية. وهكذا، بدلاً من أن تتعارض فكرة الحرية من خلال العبودية أو طاعة الإلهي مع الصياغات الغربية الحديثة، تسلط الضوء على سمة جوهرية من سماتها التي غالباً ما تتنصل منها. تذكرنا هذه الفكرة بأنّ التداخل والتكامل بين الحرية والسيادة يعني أن الحرية محكومة ومرسومة دوماً بالرغبة في أن تحكمنا السلطة الحقيقية سواء كانت هذه السلطة الذات، والعقل، والإله، والعائلة، والثورة، والحقوق و/أو الفلسفة. يصر كينغ وسقراط صراحة على أن الحرية تتحقق من خلال الخضوع لما هو إلهي، من خلال استبدال النظام الدنيوي للعدالة والحقيقة بنظام يفرضه الإله. تعدّ مقاومتهما للقوانين المدنية غير المنصفة، كحالة حرية، كمظهر تحرر وباسم الحرية، في الوقت نفسه، خضوعاً للسلطة الإلهية لا يقل عن التصوف.

وماذا عن الجانب الليبرالي الآخر للعبة الحرية الدينية، التزام الدولة العلمانية بالتخلي عن الدين، وتركه للمجال الخاص بصفة كلية -هل هناك جمع بين المتناقضات أيضاً؟ هل هناك، بغض النظر عن فقرة الترسيخ في

الدستور الأمريكي، حياة دينية سرية في الدولة الديمقراطية المتحررة يجب أن نضعها في الحسبان، كما عملنا حساباً للحرية التي ترتكز على ما هو إلهي للمناضلين من أجل الحرية العلمانيين ظاهرياً؟ هذا ميدان مألوف أكثر من غيره لدى علماء العلمانية الجدد. البسطاء فقط يستمرون اليوم في الاعتقاد بأنّ الدولة العلمانية هي الدولة التي لا تدين بأي دين، وأنها لا تتشابك مع الدين، ولا تقدس التقويم (العلماني) الديني والممارسات أو الطقوس. يوضح كارل شميت (Carl Schmitt) وصبا محمود (Saba Mahmood) وجيورجيو أغامبن (Giorgio Agamben)، وطلال أسد (Talal Asad)، أنّ من الخطأ والسذاجة اعتبار الدولة العلمانية دولة غير ثيولوجية ومحايدة. إذا لم تكن النظرية كافية لإقناعنا، فالأحداث لا تنفك تمطرنا بالحجج: الجدل المستمر حول لباس المرأة المسلمة، أو لنقل المسلمين (باختصار) وإمكانية وضرورة طردهم من أوربا؛ ألمانيا تحاول تقنين ختان الذكور من الأطفال اليهود إذا تعذّر إلغاؤه؛ نشر وسائل الإعلام صوراً جنسيّة تسيء إلى الرسول محمد ﷺ (الذي «سُمح» به) في دول أوربية وأطلسية لن تستوعب (تبتلع) فكرة نشر صور مماثلة للمسيح أو موسى. ثمّ هناك تبنّي الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة الصريح للقيم المسيحية، تبنٍّ يُحرّك بشكل صريح اعتراضه على سياسات بدءاً من المدارس الخاصة إلى المساواة في الزواج، ومن الاستقلالية الإنجابية للمرأة إلى السياسة الخارجية. لا يسعنا إلا أن نستنتج أنّ الدولة العلمانية ما هي إلا صنفٌ مميّز من الدولة الثيولوجية (اللاهوتية)، دولة لا تخلو أبداً من الدين.

هناك في النهاية تناقض نظري أكثر أهمية في فكرة الدولة الخالية من الدين، فكرة ربما نظّر لها هوبز (Hobbes) وروسو (Rousseau) بكلّ صراحة وبكل وضوح. هل تستطيع السلطة في أي دولة تجنب المحافظة على الشبح والسيف، حتى وإن كان (الشبح) شبحَ دينٍ مدنيّاً أو شبح ديانة على درجة عالية من العلمانية، ومن ثم «منشورة» ومخفية في شكل دين رسمي؟

هل تستطيع دولة ذات سيادة، مهما كانت علمانية، بلا هوادة، أن تفلت كلياً من البعد الثيولوجي (اللاهوتي)؟ هل تستطيع سيادة الدولة نفسها، سواء كانت تقلّد، أم تلتقي مع سيادة الإله، أو تنقلب عليها أو تزيحها، أن لا تذكر حق الإله والحق المستمد من الإله في المجال القضائي اليومي، وكذلك في كلماتها أو أعمالها الاستثنائية؟ هل هناك دولة لم تجعل موظفيها يؤدون القسم؟ هل خاضت دولة حرباً دون ربّ إلى جانبها؟ لا تستطيع أيّ دولةٍ أن تخلو من الدين إلا بقدر ما يستطيع الفرد العلماني.

مراجع مختارة:

- Agamben, Giorgio, Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
    - The Kingdom and the Glory: For a The ological Genealogy of Economy and Government, Translated by Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- Asad, Talal, Formations of the Secular, Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
    - "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism". In Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech, by Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, 20-63, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2009; reprinted, with a new preface, by Fordham University Press, 2012.
- Bush, George W., "President Delivers State of the Union", White House, Office of the Press Secretary, Washington, DC, 2003, Accessed October, 2013 at http://georgewbush- whitehouse. archives.gov/news/releases/2003/01/print/20030128-19.html.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, Edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- King, Martin Luther, Jr., "Letter from Birmingham Jail". In Why We Can't Wait. New York: Harper and Row, 1964.
- Mahmood, Saba, "Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation", Public Culture 18,no. 2 (2006), 323-47.
  - "Religious Reason and Secular Affect: An incommensurable Divide?" In Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech by Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, 64-100, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2009.
- Mill, John Stuart, On Liberty and Other writings, Edited By Stefan Collini, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Plato, The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Rosenthal, Franz, The Muslim Concept of Freedom, Leiden, Netherlands: Brill, 1960.
- Rousseau, Jean- Jacques, The Social Contract. Translated by Maurice Cranston. New York: Penguin, 1968.
- Schmitt, Carl, Political The ology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Translated by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Taylor, Charles., A Secular Age, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.



المشاركون

HUSSEIN ALI AGRAMA
Department of Anthropology
University of Chicago
Chicago, IL 60637
USA

WAHEEDA AMIEN
Faculty of Law
University of Cape Town
Rondebosch 7701
South Africa

LORI G. BEAMAN
Department of Classics and
Religious Studies
University of Ottawa
Ottawa ON K1N 6N5
Canada

COURTNEY BENDER
Department of Religion
Columbia University
New York, NY 10027
USA

WENDY BROWN
Department of Political Science
University of California, Berkeley
Berkeley, CA 94720
USA

ELIZABETH A. CASTELLI
Department of Religion
Barnard College at Columbia
University
New York, NY 10027
USA

NANDINI CHATTERJEE
Department of History
University of Exeter
Exeter EX4 4RJ
United Kingdom

PETER G. DANCHIN
Francis King Carey School of Law
University of Maryland
Baltimore, MD 21201
USA

ROSALIND I. J. HACKETT
Department of Religious Studies
University of Tennessee,
Knoxville

Knoxville, TN 37996- 0450
USA

EVAN HAEFELI
Department of History
Texas A&M University
College Station, TX 77843
USA

ROBERT W. HEFNER
Department of Anthropology
Boston University
Boston, MA 02215
USA

ELIZABETH SHAKMAN HURD
Department of Political Science
Northwestern University
Evanston, IL 60208
USA

GREG JOHNSON
Department of Religious Studies
University of Colorado, Boulder
Boulder, CO 80309-0292
USA

WEBB KEANE
Department of Anthropology
University of Michigan
Ann Arbor, MI 48109-1107
USA

CECILE LABORDE
Department of Political Science
University College London
London WC1H 9QU
United Kingdom

MICHAEL LAMBEK
Department of Anthropology
University of Toronto,
Scarborough
Scarborough, Ontario M1C 1A4
Canada

SABA MAHMOOD
Department of Anthropology
University of California, Berkeley
Berkeley, CA 94720
USA

NADIA MARZOUKI
European University Institute
Florence
Italy
Centre National de la Recherche
Scientifi que
Paris
France

SAMUEL MOYN
Harvard Law School
Harvard University
Cambridge, MA 02138
USA

MATHIJS PELKMANS
Department of Anthropology
London School of Economics and
Political Science
London WC2A 2AE
United Kingdom

ANN PELLEGRINI
Tish School of the Arts

New York University
New York, NY 10003
USA

NOAH SALOMON
Department of Religion
Carleton College
Northfi eld, MN 55057
USA

BENJAMIN SCHONTHAL
Department of Theology and Religion
University of Otago
Dunedin
New Zealand

YVONNE SHERWOOD
School of European Culture and Languages
University of Kent
Canterbury, Kent CT2 7NF
United Kingdom

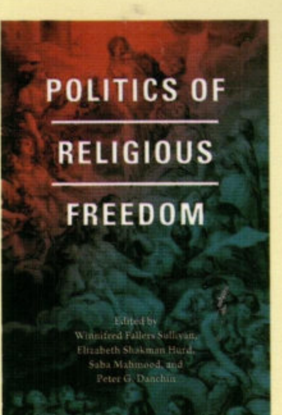
DAVID SORKIN
Department of History
Yale University
New Haven, CT 06520
USA

WINNIFRED FALLERS SULLIVAN
Department of Religious Studies
Maurer School of Law
Indiana University, Bloomington
Bloomington, IN 47405
USA

ROBERT YELLE
Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft
Ludwig- Maximilians- Universität München
Fakultät für Philosophie
D- 80539 München
Germany

الفهرس





سياسات الحرية الدينية

يتألّف كتاب «سياسات الحرية الدينية»، الذي ترجمناه إلى العربية، من أربعة أقسام هي: الدين؛ والتاريخ؛ والقانون والسياسة؛ والحرية. وقد احتوى كل قسم منها على فصول تطرّق فيها أصحابها إلى موضوع مخصوص يتّصل بواقع الحرية الدينية في بلد من البلدان أو منطقة جغرافية من مناطق العالم.

وقد اعتمد الباحثون المشاركون في تأليف الكتاب مقاربات متنوّعة في معالجة قضايا سياسة الحرية الدينية. وقد ركّزت أغلب البحوث على قضايا حرية المعتقد والعلاقات القائمة بينها وبين القانون والسياسة.

يحظى الحديث عن الحرية الدينية بمنزلة مهمة في المشهد العالمي اليوم، وذلك بالنظر إلى ارتباط قضايا الحرية الدينية بالسلام العالمي، فأغلب الصراعات التي تنشب هنا وهناك في هذه القارة أو تلك تحرّكها نزعات دينية على النحو الذي توثّقه تقارير المنظّمات الدولية التي ما انفكّت تحذّر من مخاطر تنامي القمع والاضطهاد الديني عالمياً.

ويتنزّل، في هذا السياق، اهتمام أوساط عديدة بمسألة الاضطهاد الديني، وذلك إيماناً منها بأنّ تعاظم هذه الظاهرة من شأنه أن يقوّض أسس العيش المشترك، وهو ما تجلى في سنّ قوانين وبرامج ومشاريع وسياسات من شأنها أن تنهض بالحرية الدينية. وذلك بالحرص على تفعيل الاتفاقات القديمة الضامنة للحرية الدينية وإحداث آليات قانونية جديدة.

ومن بين الأسئلة التي دارت عليها البحوث: كيف نوازن بين عقائد الأغلبيات وعقائد الأقليات في ظل غياب الحياد الكافي في معظم الديمقراطيات بما في ذلك الديمقراطيات الغربية الحديثة التي تتغنّى باحترامها للحريات الدينية؟

صالح الجلاصي: مترجم تونسي من مواليد 1954 متحصل على دبلوم الدراسات العليا بتونس في اللغة الإنجليزية وآدابها عام 1979 من دار المعلمين العليا بتونس. التحق بالتعليم العالي عام 1995 إلى عام 2014. وقد تخصص في تدريس الترجمة والنقل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان. له محاولات عديدة في الترجمة نشر منها (النمط الثقافي في العالم الإسلامي والغرب).


ISBN 978-9953-64-051-8

